

A GOOD MOTHER WYT

EN LITTERATURHISTORISK STUDIE AV KVINNEFREMSTILLINGEN I THOMAS MORES *UTOPIA*

Aleksander Arctander Heggelund

Masteroppgave i allmenn litteraturvitenskap
60 studiepoeng

ILOS – Institutt for litteratur, områdestudier og europeiske språk
HF – Humanistiske Fakultet



© Aleksander Arctander Heggelund

2023

A GOOD MOTHER WYT. EN LITTERATURHISTORISK STUDIE AV
KVINNEFREMSTILLINGEN I THOMAS MORES *UTOPIA*.

Aleksander Arctander Heggelund

<https://www.duo.uio.no/>

SAMMENDRAG

Thomas Mores (1478–1535) *Utopia* (1516) har blitt lest jevnt og trutt i over 500 år. Siden 1970-tallet har verket vært gjenstand for ulike feministiske tolkninger og perspektiver. I denne oppgaven forsøker jeg meg på en litt annen inngang når jeg skal ta for meg kvinnefremstillingen i verket. Ved å benytte meg av Erich Auerbach (1892–1957) sin metode: syntetisk-historisk filologi. Denne metoden fikk først sitt eksplisitte uttrykk i Auerbachs siste posthumt publiserte verk, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (1958). Gjennom bruken av denne dynamiske metoden ønsker jeg å undersøke hvordan ulike mimetiske og litterære forelegg gjør seg gjeldende i Thomas Mores *Utopia*. Slik ønsker jeg å utforske hittil understuderte aspekter ved øysamfunnet Utopia og dets patriarkalske struktur og verkets paradoksale stil, og trenge inn i en dypere kjerne. Funnene mine går langt i å tyde på at More var mer tidligfeministisk enn man har antatt. Han åpner opp patriarkalske strukturer for å danne grobunn for senere likestillingskamper med utgangspunkt i Platon, Augustin, Lukian og sitt eget demokratiserende engasjement. Forhåpentligvis vil disse innsiktene føre tolkningen av verket videre.

FORORD

I sin nyhistoriske tolkning av Thomas Mores *Utopia*, ser Stephen Greenblatt på Thomas More, ikke som et ensomt renessansegeni, men som «a man linked to other men» (Greenblatt, 2005: 34). I likhet med Thomas More kan heller ikke mitt arbeid forstås som mitt alene, selv om jeg til syvende og sist står ansvarlig for alle feil og mangler i denne masteroppgaven, samt alle gode observasjoner og innsikter. Det er mange jeg skylder en takk for at dette arbeidet kom i havn, først og fremst Kjersti Bale, min fremragende veileder.

Kjersti har heiet på meg mer enn hun har kritisert meg, og bidratt med konstruktive kommentarer og tankevekkende spørsmål der det har vært på sin plass. Hun har sluppet meg løs når det har syntes rett, og strammet inn når det følte nødvendig. Kjersti har alltid hatt troen på meg, selv når jeg ikke har hatt det selv. Hun har alltid vært tilgjengelig for å ta en prat. Hun fortjener en stor takk for at dette til slutt har endt opp som en ferdig masteroppgave.

Jeg vil også takke alle gode medstudenter på lesesalen som har fylt pausene med gode stunder og holdt fredagspilsen hellig. Takk for alle gode samtaler. En særlig takk må rettes til Jonas-André Stensvoll, en god og kjær venn, som i likhet med Simen Aasen og Thea Østerberg kom med gode kommentarer til manuset på et tidlig stadium i prosessen. Tommy Sarilla, som alltid er en inspirerende samtalepartner, skal også ha takk for kommentarer, men mest av alt takk for å være en god venn i tunge perioder. Jeg hadde ikke klart meg uten.

Anne Bjørg Halse Lervik har lest meg i siste del av prosessen, og fortjener en stor takk for det! Sunniva Brate og Valentin Lucien Cyrus Grip må selvfølgelig også nevnes. Vi har hatt mange gode stunder og sene kvelder sammen, og når vi diskuterer faget sammen er det alltid en sann glede. En glede som knapt kan forstås eller beskrives med ord.

Jeg vil også takke bibliotekarene på HumSam-biblioteket på UiO, for god oppfølging. Johanne Emilie Christensen, ved Etnografisk bibliotek, er jeg også stor takk skyldig for å ha skaffet meg tilgang til Amerigo Vespuccis *Mundus Novus*.

Til slutt vil jeg takke mor og far som, foruten å sette meg til verden, har støttet meg under hele prosessen – selv om de ikke alltid har forstått hva jeg har holdt på med. En særlig honnør går til min mor som har korrekturlest store deler av oppgaven.

Sist, men ikke minst, må jeg takke min samboer og livspartner: Hanna Elise Vrålstad Brodshaug. På tross av egne masterstudier har du tatt deg av oppgavene hjemme, mens jeg har vært opptatt på Blindern. Uten din kjærlighet og omsorg, Hanna, ville denne oppgaven aldri ha kunnet bli til. Men det vet du.

KOMMENTAR TIL SITERINGSPRAKSIS

Jeg har skrevet denne oppgaven med to typer lesere i tankene: norskspråklige masterstudenter i allmenn litteraturvitenskap generelt, og viderekommende litteraturstudenter med interesse for og kunnskap om renessanselitteratur spesielt. Min siteringspraksis står i samsvar med denne hensikten. Alle oversettelser i brødteksten er utført av meg selv, så fremt annen informasjon ikke står oppgitt. De stedene hvor jeg selv står som oversetter vil originalteksten være å finne i fotnotene, der hvor andres oversettelse benyttes vil dette ikke være tilfellet. Dette er fordi jeg, i de tilfeller der andres oversettelse benyttes, enten ikke har gode nok språkkunnskaper til å lese originalspråket eller fordi jeg ikke har tilgang på en tekstutgave på originalspråket. I de tilfeller hvor tekster parafraiseres vil originalteksten oppgis i parentes i brødteksten, dersom det oppfattes som formålstjenlig. Sitater fra tekster som opprinnelig er skrevet på engelsk eller nordiske språk oppgis i brødteksten uten oversettelse. Sitater som er oppført i fotnotene er heller ikke oversatt, da informasjonen som oppgis der ofte er av teknisk karakter eller er rettet mot mer spesialiserte diskusjoner. Den sentrale informasjonen gis likevel alltid på norsk og det er denne som er vesentlig for leseren.

FORKORTELSER

Allen = P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 bd. (Oxford: Clarendon, 1906-1958)

ASD = *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata* (Amsterdam: Brill, 1969-)

CU = *More: Utopia. Latin Text and English Translation*. George M. Logan, Robert M. Adams & Clarence H. Miller [Utg.] (Cambridge: Cambridge UP, [1995] 2006).

Correspondence = *The Correspondence of Sir Thomas More*, Elizabeth Frances Rogers [Utg.], (Princeton: Princeton UP, 1947).

CW = *The Complete Works of St. Thomas More*, 15. bd. (New Haven: Yale UP, 1965-97)

Alle klassiske forfattere henviser til *Loeb Classical Library* utgaven av nevnte verk, med mindre annet presiseres.

Alle referanser til Bibelen følger Weber-Grysons femte utgave av *Biblia Sacra Vulgata* (2006).

Fulle referanser til alle verk vil bli oppgitt i litteraturlisten.

Innholdsfortegnelse

SAMMENDRAG	iii
FORORD.....	v
KOMMENTAR TIL SITERINGSPRAKSIS.....	vii
FORKORTELSER	viii
INNLEDNING	12
<i>Komposisjonen av Utopia</i>	13
<i>Tekstutgaver og tekstuelle utfordringer</i>	16
<i>Tidligere forskning og problemformulering</i>	18
<i>Mål og metode</i>	24
<i>Oppgavens struktur</i>	33
1 DEN NYE ØYEN UTOPIA.....	35
1.1 <i>Den nye læren</i>	38
1.1.1 <i>Mange veier til Gresk</i>	39
1.1.2 <i>Hythlodæus som reisende humanist</i>	43
1.1.3 <i>En ny, kristen Sokrates</i>	44
1.1.4 <i>Kristenhumanisme og kvinner</i>	48
1.2 <i>Den nye verden</i>	49
1.2.1 <i>Det de gamle ikke visste</i>	50
1.2.2 <i>Like som oss</i>	54
1.2.3 <i>Den nye verden som et jordisk paradys</i>	57
1.3 <i>Den nye saken</i>	59
1.3.1 <i>Erasmus, More og kvinners utdanning</i>	59
1.3.2 <i>Mores forsvar for kvinners utdanning</i>	62
1.3.3 <i>More, Vives og kvinners utdanning</i>	64
2 DE BÆRER BEGGE NAVNET MENNESKE	69
2.1 <i>Thomas Mores brev til Gonell og Mores pedagogiske filosofi</i>	70
2.1.1 <i>Platons akademi gjenoppstått</i>	70
2.1.2 <i>Platons akademi på kristen grunn</i>	79
2.1.3 <i>Satiren som platonisk allegori</i>	85
2.2 <i>Kvinnens utdanning og sosiale muligheter i Utopia</i>	88
2.2.1 <i>Former for utdanning på Utopia</i>	90
2.2.2 <i>Humanisme og kvinners sosiale muligheter i Utopia</i>	93
3 IKKE BARE FOR MENN, MEN FOR KVINNER OGSÅ	98
3.1 <i>Likhet og kvinners arbeid</i>	101
3.1.1 <i>More, Plutark og Lykurg</i>	103

3.1.2 <i>Likhet, brorskap, disiplin</i>	106
3.1.3 <i>Kvinnerens merarbeid</i>	112
3.2. <i>Familie, husholdning og ekteskap på Utopia</i>	118
3.2.1 <i>Kjønns hierarki eller generasjonshierarki?</i>	119
3.2.2 <i>Utvidelse av patriarkalske diskurser</i>	123
KONKLUSJON.....	128
LITTERATUR	133

‘Matrona e nostris honestissima mulier, quaerenti tabellario.

Nunquid literarum ad maritum dare uellet?

Aberet enim longius Reipublicae legatus.

Quomodo inquit possum scribere,

cum vir calamum detulerit secum,

mihi pugillare uacuum reliquerit.

Faceta atque honesta responsio ’

Poggio Bracciolini,

«Faceta responsio mulieris pugillare uacuum habentis»,

Facetiae (1480)

(gjengitt etter Bowen, 1988, s. 9)

INNLEDNING

«Jedenfalls ist hier, zugleich mit dem Stilbegriff, der Historismus ins Leben getreten: er ist, so scheint mir, die kopernikanische Entdeckung der Geisteswissenschaften. Tatsächlich ist die Wirkung dieser Entdeckung, seit sie durch die Romantik allgemein zugänglich wurde, ungeheuer gewesen.»

– Erich Auerbach, *Literatursprache und Publikum*, 1958.¹

«da sapienti et addetur ei sapientia
doce iustum et festinabit accipere»

– Prv. 9:9

Da jeg bestemte meg for å skrive en masteroppgave om Thomas Mores (1478–1535) verk, *Utopia* (1516), sto det for meg som et åpenbart strategisk valg. Jeg hadde lest boken før, og skrevet et essay om verket hvor jeg så på den tidlig-moderne handelsstandens arbeidsetikk som en mulig inngang til å forstå den tilsynelatende paradoksale fremstillingen av kvinnes stilling på Utopia.² Det jeg fant der, vekket en nysgjerrighet i meg til å utforske dette videre, men tanken var i prinsippet at oppgaven ville være en slags videreutvikling av et prosjekt jeg allerede var inne i og funn jeg allerede hadde gjort. Det viste seg å være ganske naivt, da denne oppgaven snarere har blitt begynnelsen på en oppdagelsesreise som har tatt meg fra antikkens litteratur og filosofi, gjennom middelalderens teologiske eksegeser og traktater og videre til politisk diskurs og kvinne-debatt i det tidlig moderne Europa.

Mye av utfordringen med å skrive denne oppgaven har i så måte vært den enorme akkumuleringen av tverrdisiplinærkunnskap som kreves for å gjøre en grundig litterær studie av juristen, ridderen, helgenen, humanisten og forfatteren Thomas More – hans mangefasetterte skikkelse krever at man har en grunnleggende oversikt over de mange ulike tradisjoner og kunnskapsområder som han selv med letthet og overskudd benyttet seg av. Jeg har derfor, i likhet med engelskprofessoren og presten Edward Surtz, måttet søke «the aid of classicist, educationist, historian, political scientist, sociologist, philosopher, and theologian» (1957: v).

Selv om en grunnleggende kjennskap til alle disse fagfeltene er en nødvendig forutsetning for et seriøst studie av Thomas Mores *Utopia*, har målet mitt hele tiden vært å skrive som litteraturstudent for andre litteraturstudenter, og alle feil eller mangler som jeg (med overveiende sannsynlighet) har utvist i disse andre fagdisiplinene, kan i stor grad unnskyldes med dette målet. Litteraturvitenskapen er mitt felt, og det er først og fremst den tekstfortolkende

¹ Auerbach, 1958: 13

² Se Arctander, 2021, «Produktivitet og lediggang, eller Thomas Mores *Utopia* sett fra den tidlig moderne handelsstanden» i *Litteraturtidsskriftet Lasso* 1–2/2021, s. 61–71

fagkunnskapen som vil være mitt metodiske og analytiske redskap i møte med teksten. Hva folk som primært er latinister, historikere, pedagoger, statsvitere, sosiologer, filosofer eller teologer måtte mene om *Utopia* kan jeg på ingen måte svare på, da jeg i løpet av denne skriveprosessen bare har gjestet deres fagområder for å hente hjem gods til mitt eget.

Thomas More selv, derimot, var allerede godt bevandret innenfor flere fagdisipliner (teologi, juss, humaniora, statsvitenskap, astronomi og medisin for å nevne noen) og satt inne med et vell av referanser til antikke, middelalderlige og samtidige forfattere og tenkere da han under et opphold i Antwerpen i 1515 fikk litt tid til å skrive på det som året etter ville ende opp som boken *De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia*.

Komposisjonen av Utopia

I Thomas Mores paratekstuelle brev til Pieter Gillis, som er å regne som *Utopias* forord,³ får vi vite at det har tatt More ett år å skrive ferdig boken. Da vi vet at publiseringsdatoen av første utgaven til Thomas Mores *Utopia* falt et sted i desember 1516, kan vi altså slutte oss til at boken ble påbegynt i 1515 da More var på diplomatisk oppdrag i Nederland, i tjeneste av kardinal Wolsey og kong Henrik VIII. Den 3. september 1516 mottok Erasmus av Rotterdam (1466-1536), som befant seg i Antwerpen, et brev og et manuskript fra Thomas More, som befant seg i London. Dette brevet indikerer at Thomas More har skrevet et verk som de har jobbet med sammen: «Jeg sender deg vår *Ingensteds* [*Nusquamam nostram*] som på intet sted [*nusquama*] er velskrevet: jeg har også skrevet et innledende brev til min venn Pieter. Når det gjelder resten, bør du ta deg av det – jeg vet av erfaring at du ikke behøver noen oppfordring» (Allen, II, 461).⁴ Dette brevet indikerer at Thomas More anså seg selv som ferdig med *Utopia* allerede i september 1516 og ga det videre til Erasmus for å redigeres og trykkes. På denne tiden bærer verket navnet *Nusquama*, latinsk for «ingensteds», istedenfor det eponyme, gammelgreske nyordet som verket senere skulle bli kjent under.

I 1516 utgaven av *Utopia* fra Leuven, kan man også finne en trykkfeil i bok II, hvor hovedstaden i *Utopia*, som i 1517 & 1518 utgaven står som «Amaurotico», er blitt stående som «Mentirano» (CU: 144n19). Dette er nok et tekstuellet bevis på at boken først var skrevet utelukkende på latin og at de greske nyordene var et senere påfunn – muligens som et forslag fra Erasmus. Sammenligner vi disse to navnene, ser vi at det også har skjedd en forskyvning i

³ Brevet «THOMAS MORUS PETRO AEGIDIO S.D.» er med på å introdusere alle utgavene av *Utopia* som ble utgitt i Mores levetid (1516, 1517, 1518M, 1518N og 1519). I 1516 utgaven bærer brevet tittelen «PRAEFATIO in opus de optimo reipublicae statu. THOMAS MORUS PETRO AEGIDIO S.P.D» og den blir også kalt et forord (praefatio) i begge 1518 utgavene (CU: 30n1 & 31n1).

⁴ «Nusquamam nostram nusquam bene scriptam ad te mitto: praescripsi epistolam ad Petrum meum. Cetera tu ut recte cures, expertus sum non esse opus ut te adhorter» (Allen, II, 461).

betydningen, *Mentirano* (som det heter i ablativ, trolig *Mentira* i nominativ) er sannsynligvis konstruert av det latinske verbet *mentior* som betyr «å bedra» eller «å villed», mens *Amaurotus* stammer fra det greske verbet *ἀμαυρόω* (*amauróō*) som betyr «å mørklegge» eller «å skjule», hvilket innebærer en større grad av tvetydighet enn det latinske nyordet. Dette gjelder også tittelen *Utopia* fremfor *Nusquama*, som med sitt utgangspunkt i gammelgresk fremstår som langt mer tvetydig i sine denotative og konnotative forelegg (ordet *Utopia* har to etymologiske opphav: av οὐ + τόπος (*ou + topos*) får man betydningen «ingensteds», men av εὖ + τόπος (*eu + topos*) får man betydningen «et godt sted»). Ironien i verket, som indikeres ved de greske navnene på stedet *Utopia* og andre tilsvarende motsigelser, ser likevel ut til å vært en intensjon fra starten av, slik vi ser av navnene *Nusquama* og *Mentirano*.

Brevet sendt fra More til Erasmus tidlig i september 1516, vitner altså om en utvikling av *Utopia*, men det er også det første av to eksterne bevis som J. H. Hexter har lagt frem i sin overbevisende argumentasjon for *Utopias* komposisjonshistorikk. I det følgende vil jeg, meget kort, redegjøre for Hexters argument, da det er nyttig for å forstå både hvordan *Utopia* ble til og hvordan den kan deles opp i hensiktsmessige bolker.

Der brevet om *Nusquama* tjener som det første beviset, er det andre beviset et portrett av More, som Erasmus skrev til Ulrich von Hutten (1488-1523) i 1519. Erasmus bemerker, i brevet til von Hutten, at More skrev bok II av *Utopia* først, i 1515, da han hadde litt fritid i Antwerpen i påvente av ytterligere forhandlinger med Karl V, og at More skrev bok I av *Utopia* i stjalne stunder etter at han ankom England igjen (Allen, IV, 999; CW, bd. 4: xv). «Erasmus' statement about the order of composition of the parts of *Utopia*—second part first, first part second—bears all the marks of being at least roughly true» skriver Hexter videre, og argumentet styrkes av at Erasmus trolig var kjent med prosessen som inngikk i Mores komposisjon av *Utopia* (CW, bd. 4: xv). Derimot, hvis vi går med på at boken ble til på denne måten som Erasmus beskriver, og som virker troverdig, er det noen tekstinterne uregelmessigheter som blir problematiske. For i *Utopias* andre del er det spredd ulike selvbiografiske detaljer om fortelleren, Raphael Hythlodæus, men om vi tar Erasmus på ordet var Raphael ikke skrevet inn i verket før mange måneder etter (CW, bd. 4: xvi–xviii). Vi må altså anslå, basert på Erasmus utsagn og tekstinterne bevis, at deler av det som går for å være første del av *Utopia*, var skrevet mens Thomas More fremdeles befant seg i Antwerpen. Resten av bok I må altså ha kommet til senere, mens han var i London (CW, bd. 4: xviii–xix). Leser vi teksten er det tydelig hvor Thomas More har sydd sammen det som, trolig, var innledningen til andre bok med det tekststykket som ble størsteparten av første bok.

Det er nemlig en eksplisitt selvmotsigelse i denne første delen som kun gir mening om man tar hensyn til Erasmus kommentar om hvordan *Utopia* ble komponert. Et stykke inn i bok I, etter at vi er blitt introdusert for Morus situasjon i Antwerpen og for Raphael Hythlodæus, forteller Morus at det vil ta for lang tid å beskrive andre siviliserte folkeslag som Hythlodæus har møtt utover utopianerne, men at disse kunne fått plass i en annen beretning: «Nå ønsker jeg bare å berette om de ting som han fortalte oss om utopianernes institusjoner og sedvaner,» (CU: 48; min kursiv).⁵ Dette ville vært en naturlig ende på introduksjonen om Morus og Gillis møte med Hythlodæus, men så kommer det en merkelig overgang: «først vil jeg likevel redegjøre for den samtalen som ledet ham til å fortelle oss om denne [utopianske] staten» (CU: 48ff).⁶ For i den samtalen som berettes etter dette, og som utgjør brorparten av bok I i *Utopia*, gjør Morus det som han nettopp har fortalt oss at han ikke skal gjøre: han gjengir det Hythlodæus forteller om andre folk enn utopianerne. Hythlodæus nevner både Polyleritene («Polyleritas»), det akorianske folk («Achoriorum populi») og Makarensiernes lov («Macarensium legem»), alle eksempler på andre siviliserte folkeslag og tradisjoner som Raphael har møtt andre steder enn på Utopia (CU:71, 84ff, 95). Basert på disse indikasjonene i teksten, samt Erasmus beskrivelse av hvordan teksten ble til og det faktum at Thomas More sendte Erasmus et manuskript kalt *Nusquam* og forventet at Erasmus visste hva han skulle gjøre med det, bygger alle opp under samme sak: Dialogen i del en av *Utopia* er et *addendum*. Denne innsikten er et av Hexters virkelig store bidrag til More-forskningen (CW, bd. 4: xix–xxi; CU: 49n15). Dette leder oss så frem til en naturlig inndeling av *Utopia*:

Nederland	BOK I: Introduksjonen (CW, bd. 4: 46–58; CU: 40–49)
	BOK II: Diskursen om Utopia (CW, bd. 4: 110–236; 108–241)
London	BOK I: Dialogen om hofftjeneste + overgang (CW, bd. 4: 58–108; CU: 49–107)
	BOK II: Perorasjonen og konklusjonen (CW, bd. 4: 236–47; CU: 241–249)

I tillegg til denne modellen som Hexter har tegnet opp og redegjort for (CW, bd. 4: xxi) vil jeg også benytte meg av enda en naturlig inndeling av det som vi heretter vil kalle «Diskursen om Utopia». Til denne delen hører det nemlig til en del tematiske underoverskrifter som More har lagt inn, og selv om teksten under disse delene er nokså løst sammenhengende, vil jeg benytte

⁵ «Nunc ea tantum referre animus est quae de moribus atque institutis narrabat Utopiensium, [...]» (CU: 48)

⁶ «[...] praemisso tamen eo sermone quo velut tractu quodam ad eius mentionem reipublicae deventum est» (CU: 48ff)

meg av de underoverskriftene som More har skrevet, og vil heretter kalle dem for kapitler. Jeg vil redegjøre mer for de enkelte delene av *Utopia* etter hvert som det blir aktuelt.

Tekstutgaver og tekstuelle utfordringer

Utopia, som min redegjørelse av komposisjonen gjennom Hexters argument har vist, er en ustabil tekst. Det samme kan sies å gjelde alle historiske tekster i større eller mindre grad – uansett om teksten er håndskrevet, trykket eller publisert digitalt på internett. I dagligtalen, når vi snakker, så å si ubevisst, om en bok (for eksempel William Shakespeares *Hamlet* eller E. L. James' *Fifty Shades of Grey*) tar vi det for gitt at vi har lest den samme teksten, uten å ta hensyn til at ulike formuleringer eller ordvalg er med på å prege ulike utgaver av boken vi snakker om. En slik måte å omtale en tekst på er naturligvis tilforlatelig i dagligtalen, men som den nylig avholdte debatten om Roald Dahl sine barnebøker har vist oss,⁷ er det på ingen måte slik at en tekst er en tekst er en tekst.

Dette er et hovedpoeng hos Leah S. Marcus, som i *Unediting the Renaissance* problematiserer den hittil rådende dikotomien som har hersket i litteraturfeltet mellom analytisk-fortolkende litteraturforskere og tekstkritiske utgivere (Marcus, 1996: 2–3). Marcus stiller spørsmål ved tekstpraksisen som har formet det vi anser som autoritative tekster, og oppfordrer lesere til å tenke kritisk rundt denne praksisen: «we need to be aware of [the editorial practice's] dynamics and limitations in the same way that we train ourselves to be attentive to the other implements available to us in the jumbled toolbox we bring to the activity of textual interpretation» (Marcus, 1996: 4ff). En slik problematisering, eller kritisk bevissthet, av den teksten man tar utgangspunkt i er sentralt for alle tekster, men kanskje særlig for eldre tekster. Jeg vil i denne masteroppgaven benytte meg av nettopp en slik tekstkritisk standardutgave av Thomas Mores *Utopia*, men før jeg forsvarer dette valget, vil jeg først redegjøre for problemene som hefter seg ved en slik tilnærming.

Et åpenbart problem ved å kalle Thomas Mores *Utopia* for en tekst, eller et verk, er det relativt store omfanget av utgaver som utkom i Mores egen levetid. Disse utgavene – utgitt i henholdsvis Leuven (1516), Paris (1517), Basel (1518 mars & november) og Firenze (1519) – bærer alle bud om at Thomas Mores *Utopia* i stor grad må anses som en ustabil tekst. Det er de fire første utgavene, 1516, 1517, 1518M og 1518N, som er de viktigste. Firenzeutgaven fra 1519 er i stor grad basert på 1518M, men mangler mye av parateksten og anses derfor som ubetydelig fra et tekstkritisk ståsted (CW, bd. 4: cxc; CU: 270). Thomas Mores muligheter til å

⁷ For en god oversikt over diskursen som endringene av Roald Dahl sine barnebøker startet, se artikkelen «Sensitivitetslesningen av Roald Dahl» hos Norsk barnebokinstitutt: <https://barnebokinstituttet.no/aktuelt/sensitivitetslesningen-av-roald-dahl/> (besøkt 05.04.23)

overse publikasjonen av de ulike tekstutgavene, bundet som han var til sine statlige forpliktelser i England, var marginale. Den første versjonen av *Utopia* som ble trykket i England, Mores hjemland, kom i 1551 i humanisten Ralph Robynsons (1520-1577) oversettelse. Thomas More hadde derfor liten grad av autoral kontroll over utgivelsen og overlot i hovedsak ansvaret for utgivelsen til Erasmus. Erasmus fikk også ansvaret med å redigere teksten, samle paratekster, og få boken trykket (CW, bd. 4: clxxxiii–cxc). Teksten er deretter blitt annotert av Pieter Gillis (1486–1533) eller Erasmus eller begge (se CU: 27n23).⁸

Den tekstkritiske utgaven jeg har basert meg på i denne masteroppgaven, *More: Utopia. Latin Text & English Translation*, utgitt av George M. Logan, Robert M. Adams og Clarence H. Miller, kom først ut i 1995 og den latinske teksten tar utgangspunkt i 1518M-utgaven trykket av Johann Froben (1460-1527). Den samme tekstutgaven av *Utopia*, 1518M, ligger til grunn for bind 4 i serien *The Complete Works of St. Thomas More*, utgitt av J. H. Hexter & Edward Surtz i 1965, som jeg, gjennom 1974 utgaven, har konsultert på en rekke steder i mitt arbeid med Thomas Mores *Utopia*. Det at disse bøkene tar utgangspunkt i 1518M betyr dermed ikke at teksten er nøyaktig lik som 1518M. Jeg har ikke forholdt meg til faksimiler. Disse er tekstkritiske standardutgaver som er blitt benyttet siden de utkom i henholdsvis 1995 og 1965, og som avviker et par steder avhengig av hvilke utgaver de har kollasjonert med og hva de tolker som den mest korrekte forståelsen av den latinske teksten. Det må likevel understrekes at Hexter & Surtz utgave ikke fantes før i 1965 og at Logan, Adams & Millers utgave ikke fantes før i 1995; disse utgavene av *Utopia* er dermed produkter av 1900-tallet, ikke 1500-tallet.

Dette byr på en del utfordringer, fordi det betyr at den teksten som Guillaume Budé i sitt paratekstuelle brev til 1517 utgaven av *Utopia* kaller for *Utopia* ikke er den samme *teksten* som R. W. Chambers snakker om i 1935 eller C. S. Lewis snakker om i 1954, eller som jeg skriver om nå i 2023. Det at vi alle likevel kaller boken for *Utopia* og i det store og hele er enig om hva som er innholdet i denne boken, er derimot et argument for at jeg, når jeg henviser til tidligere forskning på Thomas Mores *Utopia*, vil snakke om det som om vi forholder oss til den samme teksten. Jeg vil omtale *Utopia* i oppgaven som en tekst fra 1500-tallet, vel vitende om at det er problematiske og kritiske hensyn heftet ved dette valget.

⁸ Jeg vil ikke ta for meg publikasjonshistorien til Thomas Mores *Utopia* her, da det ikke oppleves som sentralt. I de tilfellene hvor jeg anser endringene i de ulike versjonene som viktig for forståelsen av teksten, vil dette bli kommentert på i selve analysen. Den som er interessert i å få en kort og god oversikt over *Utopias* tidlige bokhistorie henvises til Surtz introduksjon av dette i CW, bd. 4: clxxxiii–cxciii, samt CU: 270–76. For en mer inngående studie av Thomas Mores *Utopia* fra et bokhistorisk og oversettelsesteoretisk perspektiv, se *Thomas More's Utopia Utopia in Early Modern Europe. Paratexts and Contexts* (2008), redigert av Terence Cave.

De stedene hvor det blir åpenbart at ulike fortolkninger baserer seg på ulikt tekstuel grunnlag, vil det naturligvis bli tatt hensyn til dette, men stort sett er variasjonene mellom de ulike tekstutgavene såpass små og irrelevante for meg som tar for meg kvinneframstillingen, at bevisstheten og forsiktigheten rundt den tekstuelle tilnærmingen tidvis vil forsømmes av hensyn til masteroppgavens overordnede problemstilling – nemlig framstillingen av kvinners situasjon og posisjon i *Utopia* – som er det jeg hovedsakelig vil beskjeftige meg med.

Tidligere forskning og problemformulering

Utopia (1516) er et verk som til stadighet har blitt lest slik folk ønsker at verket skal forstås. Hieronymus van Busleyden (1470[?]-1517) – en humanist og mesen fra De Spanske Nederlandene og bekjent av Erasmus – skriver i sitt brev til Thomas More, som opptrer som paratekstuel *prolegomena* i 1516 utgaven av *Utopia*, men i 1517 og 1518 fikk posisjon som en del av *epilogon*,⁹ at More her har klart å skrive en bok som både er mangefasettert og rommer enormt mye erfaring og lærdom, og likevel klarer å unndra seg de mange til fordel for de få. *Utopia* er for Busleyden en bok skrevet «til dem som, fremst av alt, har ærverdigheten til å ønske, lærdommen til å forstå, trofastheten til å sette i praksis og myndigheten til å ta avgjørelser til det beste for fellesskapet, like fromt, rettferdig, og praktisk som det du her gjør» (CU: 250).¹⁰ Dette synes å antyde at Thomas More har skrevet et verk som i all hovedsak er politisk motivert, og som rettes mot lesere som har et ønske om, og autoriteten til, å sette systemet ut i praksis. Dette er en av de siste tekstene Hieronymus van Busleyden skrev før han falt ut av denne verden og inn i den neste, som Mores omgangskrets ville sagt det – men det er også en av de første lesningene av *Utopia* som vi kjenner til.

Utopia er blitt tolket i det vide og det brede de siste femhundre årene. et søk på Thomas More OG *Utopia*, dersom man ekskluderer verker skrevet av Thomas More selv, gir 443 treff fra perioden 1517 til 2022, i katalogen til British Library. Dette er på ingen måte å regne for å være uttømmende, all den tid en database ikke kan fange opp forord eller *Utopia* benyttet som eksempler i verker med andre temaer. Jeg har derfor måttet begrense omfanget av tidligere forskning betraktelig, som Auerbach sier: «Et menneskeliv er ikke langt nok til at man kan

⁹ Når jeg her, og i resten av oppgaven, snakker om paratekstene til *Utopia* er jeg primært opptatt av de paratekstene som ble publisert sammen med boken i de latinske utgavene fra 1516, 1517 og 1518, som også er trykket opp i CW, bd. 4 og CU. For paratekster i senere utgaver av Thomas Mores *Utopia*, primært skrevet på de europeiske folkespråkene, se *Thomas More's Utopia in Early Modern Europe. Paratexts and Contexts* (2008), redigert av Terence Cave.

¹⁰ «Mira profecto raraque felicitas, ac plane eo rarior quo magis ipsa sese invidens plurimis non praebet nisi raris, maxime eis qui sicut candore velint, ita eruditione sciant, fide quaerant, autoritate possint, tam pie, recte, provide in commune consulere sicut tu iam facis probe [...]» (CU: 250).

akkumulere all kunnskap som finnes på et emne og forene det i en syntese» (Auerbach, 1958: 19).¹¹ Perioden jeg har valgt å forholde meg til er den forskningen av Thomas More som er blitt gjort fra 1900 til i dag, ettersom kvinnesynet hos Thomas More først ble anerkjent som gjenstand for kritisk litteraturforskning etter 1970. Min oversikt på Utopia forskningen, selv i dette begrensede tidsrommet, er på ingen måte å regne for å være uttømmende. Jeg vil her skissere opp noen av de mest sentrale fortolkningene av Thomas Mores *Utopia* fra denne perioden, og andre litteraturhistoriske eller litteraturvitenskapelige tolkninger vil komme i spill senere i oppgaven, selv om de ikke blir utfyllende kommentert her. Først kan vi starte med konsensus på feltet: *Utopia* er en mangefasettert og omfattende liten bok, skrevet i en paradoksal og satirisk stil etter modell av Lukian, som er så raffinert og lærd at det er vanskelig å få et helhetlig grep om den, foruten det faktum at den handler om politisk statsdannelse og en øy kalt Utopia. Logan oppsummerer det kanskje best, om enn noe fatalistisk, når han i sin bok *The Meaning of More's Utopia* skriver: «*Utopia* has proved to be too sophisticated for its readers, both in substance and in literary method» (Logan, 1983: 3). Dette har likevel ikke vært til skremsel for verkets lesere, snarere tvert imot, da en slik sofistisert og flertydig tekst inviterer til fortolkning og utfordrer litteraturforskere til å bryne seg på så godt som alle kunnskapsområder, innenfor de menneskelige vitenskaper.

En av de fremste verkene i *Utopias* forskningshistorie fra og med 1900-tallet som langt på vei er blitt skoledannende, er R. W. Chambers høyst lesverdige *Thomas More* utgitt i 1935 – det samme året som Thomas More ble gjort til helgen av den katolske kirke, fire hundre år etter han led martyrdøden. Dette er både en biografi og en litteraturstudie og som tittelen hentyder har Chambers her forsøkt å skape et nokså konsekvent portrett av Thomas More. Chambers anerkjenner likevel det paradoksale i et verk som *Utopia*, men mener ikke at dette gjør verket til et paradoks i seg selv, for han opplever Mores fremstilling av de hedenske utopianerne som et produkt av middelalderen og som en konsekvens av sin satiriske brodd mot det kristne Europa: «In basing his *Utopia* upon these four heathen virtues, More is following medieval tradition [...] but, above all, he makes his satire upon contemporary European abuses more pointed. [...] More did not mean that Heathendom is better than Christianity. He meant that some Christians are worse than heathen» (Chambers, 1935: 120–121). Intensjonen av verket forstås som konsekvent, selv om formen ikke gjør det. Chambers hovedpoeng er altså at More er en konservativ kristen med en tung arv fra middelalderen, en arv som han benytter til å kritisere problemene ved «Machiavellian statesmanship» og «the New Economics» gjennom

¹¹ «Ein Menschenleben reicht nicht aus, um durch Sammeln von Kenntnissen mit dem Anspruch auf Vollständigkeit zu einer Synthese zu gelangen» (Auerbach, 1958: 19).

en tankegang som er «very old-fashioned»: Mores katolske tanker, hans forkjærlighet for munkeordenens fellesskapseie og fellesmåltider og hans motstand mot despotisme, hentet fra Platons *Staten* og *Lovene*, jobber sammen for at middelalderens fromhet, tro og *caritas* skal kunne binde mennesker sammen igjen i en tid hvor stadig større sekularisering truer med å rive verden i stykker (Chambers, 1935: 124–135). Det er unektelig mange av Chambers poeng som er vel verdt å merke seg, og det er med gode grunner at han har blitt stående som representativ for en stor gruppe av More-forskere som også ser Thomas More som den siste middelalderkommunisten, men Chambers konsekvente forsøk på å se Thomas More som middelalderlig munk fanget i statenstjeneste mot sin vilje, gjør hans tolkning åpen for hugg.

Den sterkeste, og mest innflytelsesrike, kritikeren av Chambers lesning av Mores *Utopia* er J. H. Hexter. I sin artikkel, «Thomas More: On the Margins of Modernity» argumenterer Hexter for at Chambers er for sneversynt i sitt forsøk på å strømlinje-forme en lesning av *Utopia*: «The medieval was the most important to Chambers because he sought to place Thomas More, the author of *Utopia*, in some intelligible relation with St. Thomas More, the martyr» (Hexter, 1961: 29). Hexter selv argumenter for, dog mer nyansert enn Chambers, at selv om *Utopia* ble skrevet av en mann født inn i senmiddelalderen, og oppvokst i den kulturelle bevegelsen som kalles renessansen, er hans *Utopia* et moderne verk – hvilket gjør More til en mann på grensen til det moderne (Hexter, 1961: 26–29). Hexters hovedargument for det moderne i Thomas More er at «the sense of the modernity in Utopian communism» skiller seg fra den kommunismen som vi kan lese om i bibelens historier om Apostlenes gjerninger (Act. 4:32) og kommunismen i Platons *Staten* (Hexter, 1961: 30–31). I sin introduksjon til *Utopia*-bindet i *The Complete Works of St. Thomas More* fra 1965, bygger Hexter videre på de ideene som han kom med i artikkelen fra 1961, og nevner andre radikale og moderne aspekter han finner i *Utopia* som det opplyste forsvaret mot krig, statens ansvar i å ta vare på syke og fattige, likhet mellom kjønn og klasser og at «More, like all good modern radicals, is a social environmentalist» (CW, bd. 4: cv–cxxiv). Det er tydelig at der Chambers leser *Utopia* som et produkt av en filosof og munk fra middelalderen, finner Hexter en *Utopia* forfattet av en radikal og moderne tenker. Begge disse forståelsene, Chambers og Hexters, er naturligvis barn av sin tids tankestrømmer: på den ene siden det reaksjonære 30-tallet, med skepsis til den russiske revolusjon og modernitetens teknologiske utvikling, og på den andre siden det progressive, radikale og frie 60-tallet preget av en ny politisk bevissthet. De har likevel begge klart å bli skoledannende for senere forskning på Thomas More.

Chambers og Hexter representerer to ytterpunkter i forskningsfeltet, som vi litt reduksjonistisk kan kalle den kontemplative Thomas More og den politisk aktive Thomas More.

Det finnes dog, imellom disse to skolene, en rekke leirer, hvorav de to mest utpregede er «C. S. Lewis»-leiren og «Stephen Greenblatt»-leiren.

Den første leiren er de forskerne som mener at å behandle *Utopia* som et seriøst politisk verk, er å snuble i en litterær fallgrube. For selv om «*Utopia* has its serious, even its tragic, elements» bør det helst forstås som et humoristisk og ironisk verk: «[Utopia] becomes intelligible and delightful as soon as we take it for what it is—a holiday work, a spontaneous overflow of intellectual high spirits, a revel of debate, paradox, comedy and (above all) of invention, which starts many hares and kills none» (C. S. Lewis, 1977: 390–391). En slik tolkning har helt klart noe for seg, og den som leser *Utopia* for bok II alene har ikke noe problem med å se at stilen i stor grad er preget av en slik «spontaneous overflow of intellectual high spirits», da helheten er vanskelig å få grep på i alle digresjonene og den løse strukturen hvor informasjonen faller hist og her uten noen åpenbare tematiske grupperinger. Det er hovedsakelig debatten i bok I som gjør at denne tolkningen, som Lewis & co har gjort seg til forsvarere av, likevel ikke er fyllestgjørende. Det er ingen tvil om at det er satiriske, humoristiske, ironiske og paradoksale elementer i *Utopia*, og jeg kan forstå ønsket om å legge vekt på dette aspektet da litterære lesninger ser ut til å være tunge, religiøse og politiske lesninger uten blick for humor – men det er likevel en fare for at man tipper skålen for langt i andre retningen, slik Lewis gjør i sin litteraturhistoriske lesning fra 1954.

Greenblatt-leiren, som også er historisk orientert, dukket opp som en mulighet i 1980, med hans toneangivende verk *Renaissance Self-Fashioning*, og selv om Greenblatts hjemmebane er Shakespeare, gjorde hans gjestepptreden på Mores forskningsarena tydelig inntrykk. Greenblatts posisjon kan på mange måter forstås som en pragmatisk mellomposisjon i møte med Chambers-skolen og Hexter-skolen. Hans hovedtese er at Thomas More var en person som, i sitt liv og i sitt yrke, følte behovet for å skape eller spille ut roller, som ble opphavet for en indre konflikt mellom den kontemplative humanisten More og den aktive statsmannen More. Dette begrunner han i den historiske situasjonen som More befant seg i, der han sto ovenfor et valg om å bli en del av hoffet til Henrik VIII eller ikke. Basert på denne teorien leser Greenblatt *Utopia* som en litterær form for terapi, der Thomas More får muligheten til å spille disse personlighetene opp mot hverandre: «In the debate that opens *Utopia* then, More isolates, on the one hand, his public self and on the other, all within him that is excluded from this carefully crafted identity, calls the former *Morus* and the latter *Hythlodæus* and permits them to fight it out» (Greenblatt, 2005: 36). En slik lesning av More og *Utopia* som et uttrykk for en Greenblatt «dividedness of mind» har i stor grad vunnet innpass i More forskningen som helhet (CU: xxv), selv om Greenblatts skuespill-metaforikk (dog svært

velbegrunnet, og mye brukt) ikke nødvendigvis har fulgt med grunntanken da lasset er blitt dratt videre. I tradisjonen av kjønnsforskning på More og *Utopia* ble denne Greenblatt-leiren foregrepet av Judith P. Jones & Sherianne Sellers Seibel, med sin toneangivende artikkel «Thomas More's Feminism: To Reform or Re-Form» fra 1978, hvor Thomas Mores forfatterskap også ble lest som et uttrykk for et spaltet sinn, som både innehadde Chambers mann fra middelalderen og Hexters progressive radikaler i seg.

Jones & Seibel har dog en tydeligere fokus på kvinnefremstilling i Mores verker, snarere enn hans psykologiske identitetskonflikt: «Diverse and conflicting attitudes toward women clash in More's writing. The more modern of them conform to Hexter's definition of modernity, and the more conventional to Chamber's explanation of More's conservative roots» (Jones & Seibel, 1978: 76). Jones & Seibels artikkel både startet og på mange måter formet kjønnsforskningen på Thomas Mores forfatterskap, og nestorer som Elizabeth McCutcheon – hvis artikkel om litoter i *Utopia* er en av de mest siterte, og som i fjor kom med en sentral bibliografi om forskning på Thomas Mores datter Margaret – referer ofte til Jones & Seibels artikkel (se McCutcheon, 2015b: 257n16; McCutcheon, 2015c: 274n20). Dette er en svært god og innflytelsesrik artikkel, men den preges av et tydelig ønske om estetisk enhet i Thomas Mores litterære produksjon og kvinnesyn som i liten grad tar for seg at de individuelle verkene har blitt skrevet i svært ulike historiske perioder (før og etter Luthers teser, før og etter More ble fengslet i Tower of London og ventet på sin henrettelse) og med ulike retoriske mål og målgrupper (språket, engelsk og latin, er en god indikator på denne forskjellen). Dette er min eneste innvending mot dette, ellers nokså solide forskningsarbeidet.

Jones & Seibel tar for seg kvinnesynet i store deler av Mores forfatterskap, med hovedvekt på hans siste verker, mens senere feministiske lesninger ofte har orientert seg mer rundt Mores humanistiske skrifter. I den utopianske grenen av den feministiske *Moreana* er det primært ekteskapet og arbeidsfordelingen som har vunnet terreng. Selv Hexter så seg nødt til å ha med et avsnitt om *Utopia* og familien i sin introduksjon til Yale-utgaven (CW, bd. 4: xli–xlv) som Greenblatt bygger videre på ved å vise hvilke elementer av den patriarkalske familiestrukturen i tidlig nytid som er mimetisk videreført i *Utopia* (Greenblatt, 2005: 42–5). Disse aspektene har, dessverre, gjerne blitt lest hver for seg og sjeldent syntetisert. Et hederlig unntak i så måte er Janel Muellers «'This Whole Island Like A Single Family'. Positioning Women in Patriarchal Utopia» fra 1994 og hennes danske forløper Mari Anne Woll som kom med artikkelen «Om kvindens placering i Thomas Mores 'Utopia'» i 1981. Begge gir en nokså helhetlig, systematisk og kritisk gjengivelse av kvinners plass på Utopia og setter denne opp mot Platons *Staten* og verkets historiske kontekst. Mueller tar likevel, etter min mening, ikke

nok hensyn til Mores kristenhumanisme i sin tolkning av *Utopia*, mens Woll derimot legger for mye vekt på Mores utdannelse av sine døtre og legger mindre vekt på likhetsideologien som gjennomsyrrer Mores politiske organisering av *Utopia* og som utvilsomt er en viktig bakgrunn for kvinneframstillingen og verkets patriarkalske strukturer.

Thomas Mores humanistiske tanker om kvinner er også et hovedanliggende for Pamela J. Benson. Benson, i bokkapittelet «The New Ideal in England. Thomas More, Juan Luis Vives and Richard Hyrde» fra 1992, har i stor grad bevist (og vunnet gjennomslag for) at Thomas Mores brev til forsvar for kvinners intellektuelle evner, og måten han praktiserte sine pedagogiske ideer på sine egne døtre, har vært essensielt for å forme den engelske debatten om hva kvinners sosiale rolle og sosiale spillerom skulle være i tidlig nytid («the english *querrelles des femmes*»). Et av Bensons sentrale poeng er at resepsjonen av Thomas Mores såkalte tidligfeminisme er blitt formet av det faktum at More aldri selv skrev noen humanistisk avhandling om forholdet mellom kvinner og menn, slik vi har fra Erasmus (*Christiani matrimonii institutio*, 1526 & enkelte *Colloquies*) og Juan Luis Vives (*De institutione feminae christianae*, 1524), og at Mores holdninger dermed er blitt tillagt ham gjennom framstillingen i disse verkene, et faktum som stadig er med på å forme akademiske diskusjoner av Mores «feminisme». Fra Mores egen hånd har vi hovedsakelig hans epigrammer (særlig «Ad Candidus»), hans brev (spesielt brevet til William Gonell, hans barns huslærer, og korrespondansen mellom More og hans datter Margaret Roper), hans *Utopia* og hans polemiske skrifter å basere oss på.

Det som gjør Mores kvinnesyn såpass interessant (men også vanskelig å arbeide med) er at han i alle disse skriftene har veldig ulike retoriske teknikker og svært ulike målsetninger, som gjør at kvinnesynet som helhet fortøner seg som et mudder av motsetninger og paradokser – og det er vanskelig å gripe en form for helhet i det uten å bli tendensiøs og reduksjonistisk, enten man leser det som delvis feministisk (Woll, 1981) eller utvetydig patriarkalsk (Jiménez, 2021). Ettersom det fremdeles ser ut til å mangle et større vitenskapelig arbeid som syntetiserer framstillingen av kvinners forhold og posisjon i Mores *Utopia* med hensyn til de historiske, intertekstuelle og retoriske hensynene som er nødvendig for å forstå verket, har jeg tenkt å gjøre et forsøk på dette. Gitt de formelle rammene for en masteroppgave, hva gjelder tid for gjennomføring og lengden på oppgaven, vil dette på ingen måten kunne sies å være et fyllestgjørende arbeid. Det er likevel en start. Min overordnede problemstilling vil være å se på i hvilken grad de oppdagelsene som preget Mores samtid, både i det kulturelle (den humanistiske lære, den nye verden) og i det sosiale (demokratisering av lære, religionsreform, politisk reform), har vært med på å påvirke hans kvinneframstilling i *Utopia*. Ut fra en slik

syntetisering av det historiske og det tekstuelle, ønsker jeg å kunne svare på om Thomas Mores kvinnesyn, slik det fremkommer i *Utopia*, i hovedsak er et produkt av en den historiske konteksten eller om det i hovedsak er et uttrykk for et politisk og personlig ideal fra Mores side. Det er naturlig nok en tilstedeværelse av begge disse aspektene i verket, men mitt fokus vil ligge på å finne i hvilken retning vektskålen tipper.

Denne problemstilling har sin bakgrunn i Jones & Seibels konkluderende bemerkning om at «More lived in an age of transition» og at hans håndtering av tilsynelatende motstridende tanker i kvinnespørsmålet «may be an expression of tendencies that were inextricably intertwined in the minds of most Renaissance thinkers» (1978: 77). Samtidig tar den også med seg elementer fra Mari Anne Wolls konklusjon, hvor hun bemerker at «i det mindste hvad beskrivelsen af kvindens stilling og placering i Utopia angår, var Thomas More ganske oprigtig i sin fremstilling af en idealsituasjon» (Woll, 1981: 66). Min metodiske inngang skiller seg likevel fra deres, da jeg akter å benytte meg av en syntetisk-historisk filologi snarere enn en kjønnteoretisk analyse. Dette vil forhåpentligvis kunne belyse andre, tidligere understuderte, aspekter ved Mores kvinnefremstilling og muligens frembringe andre funn enn det som er gjort tidligere, og på den måten håper jeg å gi forskningen på kvinnefremstillingen i Thomas Mores *Utopia* et lite dytt videre fra der den står i dag.

Mål og metode

Problemstillingen min vil, ettersom den teoretiserer rundt forholdet mellom tekst og historie, både i det generelle og i det partikulære, kreve en tilnærming nærliggende den litteraturhistorisk tradisjon. Derfor vil det være hensiktsmessig å utforske de problemene som hefter seg ved en slik historisk tilnærming, sett med vår tids øyne. Jeg vil undersøke disse problemene som hefter seg ved en slik tilnærming, i Mores ånd, ved å starte med en vits:

Den kjente maleren Lucius Mallius hadde uskjønne sønner. En venn som var på middagsbesøk, da han fikk se sønnene, sa: «Du lager ikke dine sønner slik du maler dine malerier, Mallius». «Det stemmer,» svarte Mallius, «fordi jeg lager mine barn i mørket, mens jeg maler mine bilder i dagslys.» (Petarca, c. 1345, sitert i Bowen, 1988: 3).¹²

Denne vitsen ble nedskrevet i *Rerum memorandarum libri* (En bok om minneverdige gjenstander) av renessansehumanismens far, Francesco Petarca (1304-1374). Petarca skrev sin *Rerum memorandarum* i perioden 1343 til 1345, men den ble først utgitt etter hans død i

¹² Lucius Mallius pictor egregius deformes filios habet. Quibus visis amicus apud eum cenans: «Non similiter» ait, «fingis et pingis, Malli.» Ille autem: «Nimirum, fingo enim in tenebris, in luce pingo.» (Petarca, 1374, sitert i Bowen, 1988: 3)

1374. Boken inngår i en tradisjon av *facetiae* i renessanselitteraturen. *Facetia* er en latinsk betegnelse på et vittig eller humoristisk ordspråk, og som sjanger ble den etter hvert nokså vanlig blant humanister fra 1400-tallet og utover. Sjangeren ble brukt til å betegne samlinger med vitser, sitater, anekdoter, visdomsord, aforismer, middelalderske *exempla*, gåter og lignende som ble publisert i bokform. Innholdet kom gjerne fra latinske kilder, men også fra samtidige forfattere som Thomas More, og ble skrevet både på nylatin og på ulike folkespråk (Bowen, 1988: xiv). De var et uttrykk for at «the Renaissance, even more than the Middle Ages, was an Age of Collectors» (Bowen, 1988: xv).

Vitsen, som her er gjengitt av Petrarca, er igjen hentet fra Ambrosius Theodosius Macrobius (ca. 400 e.Kr.) sitt storverk *Saturnalia* (II, 2, 10) og gjengitt nesten nøyaktig slik den står hos ham,¹³ hvilket tyder på at Petrarca med overveiende sannsynlighet har nedskrevet vitsen fra minnet. Sammenblendingen av det høye, skjønne og sanselige (middagsselskap og kunst) med det grove og nedrige (seksualitet og det uskjønne), er betegnende for mye av den litterære produksjonen i renessansen. Det finnes flere vitser fra epoken som er både grovere, drøyere og mer kroppslig orientert enn denne, men siden denne vitsen både illustrerer arven til antikken, humor og ikke minst forholdet mellom biografi og estetisk uttrykk, tenker jeg at den fint kan tjene som en inngang til å drøfte noen av de fundamentale metodiske utfordringene som gjør seg gjeldende når man skal skrive en masteroppgave om et verk som *Utopia*. Et hovedanliggende når man skal skrive en oppgave om historisk eller eldre litteratur er den store forskjellen mellom det litterære verkets historiske kontekst og litteraturforskerens.

I vår tid, med elektrisk lys i så godt som alle hjem, er det for eksempel ikke lenger behov for å tilpasse våre adferdsmønstre, slik som å male eller elske, til solens sykliske bevegelse over firmamentet, slik Lucius Mallius gjorde. Vi har også fått en langt bedre, og mer nøyaktig, forståelse av hvordan seksuell reproduksjon fungerer, og vet derfor at det ikke er faren som egenhendig former sine barn – det er både mor og far som er aktive i å tilby det råmaterialet som barnet består av. Hvordan dette barnet blir seende ut, vet vi i dag, styres av et intrikat system av ulike celler basert på den genetiske koden i deres DNA, ikke ytre omstendigheter som rustilstand, følelsesutbrudd og lysforhold. I tillegg må vi ta innover oss det faktum at få personer i vår tid har lest eller har kunnskap om en forfatter som Macrobius, og at vi som arbeider med renessanselitteratur i dag, gjerne må gjenoppdage forfattere som var kjent og

¹³ Vitsen står slik hos Macrobius, formet som del av en dialog: «Hic Evangelus: ‘apud L. Mallium, qui optimus pictor Romae habebatur, Servilius Germinus forte cenabat cumque filios eius deformes vidisset, ‘non similiter’ inquit ‘Malli, fingis et pingis.’ et Mallius ‘in tenebris enim fingo’ inquit ‘luce pingo.’» (Mac. Sat. II, 2. 10). Hos Petrarca står vitensen for seg selv, uten henvisning til Evangelus som forteller.

selvfølgelig lesning for de lærde i middelalderen og renessansen, noe som ikke er vesensforskjellig fra måten Petrarca selv gjenoppdaget brevene til Cicero (106 f.kr. – 43 f.kr.). Alle disse skillene mellom datiden og nåtiden, teknologisk, materielt, kulturelt og ideologisk, er viktig å ha *in mente* når man skal jobbe med eldre epokers litterære verker.

Det er også viktig at vi, som vitsen om Lucius Mallius tjener som et eksempel på, skiller mellom kunstner og kunstverk. Det faktum at Mallius har stygge barn settes av vennen opp mot hans evne til å male gode bilder («Non similiter [...] fingis et pingis, Malli»), som om det skulle vært et en-til-en forhold mellom en kunstners liv og en kunstners verk. Humoren i vitsen ligger nettopp i en forventning om at det finnes et slikt gjensidig forhold mellom kunst og kunstner, som vitsens sluttpoeng er med på å komplisere. Denne fellen er det også lett å falle i når en jobber historisk med litterære verker, fordi det ofte er overraskende sammenfall mellom livet en forfatter har levd og det de skriver om i bøkene sine. Dette gjelder kanskje særlig for et verk som Thomas Mores *Utopia*, da More selv opptrer som en biperson og forteller i teksten. Dessuten er det trolig at flere av biografiene som er skrevet om Thomas More, og som jeg forholder meg til, er preget av et ønske om å sammenføre liv og lære slik at opplysninger som oppgis for å være en del av livet til Thomas More kan ha vært hentet ut av bøkene hans, uten at dette nødvendigvis er opplyst om. En bevissthet om dette forholdet og en forsiktighet i måten man beveger seg mellom biografi, historie og fiksjonsfortelling, vil være en nødvendig metodisk forutsetning for en som ønsker å jobbe historisk i sin litterære analyse.

Et annet aspekt er verbal uttrykket, og kanskje særlig når det gjelder verker som er satiriske eller humoristiske. I vitsen til Petrarca om Lucius Mallius, spiller de latinske ordene en viktig rolle: lage (*fingo*) og male (*pingo*) er rimord. En forståelse og forsiktighet i møte med originalspråkets mangetydighet, som ofte blir redusert i oversettelser fordi man er nødt til å gjøre et valg, er nødvendig i en drøfting av mulige forståelser av et verks verdensfremstilling. De sitatene jeg har oversatt i oppgaven, vil med nødvendighet være preget av min tolkning av verket hvilket vil forme formidlingen av språket og stilen.

For i størst mulig grad å imøtekomme disse utfordringene som vil prege enhver moderne lesning av Thomas Mores *Utopia*, har jeg i denne masteroppgaven valgt å benytte meg av den metoden som romanisten Erich Auerbach har kalt *syntetisk-historisk filologi* (1958: 18)¹⁴ – en

¹⁴ Begrepet «synthetish-historischen Philologi» har Auerbach hentet fra Giambattista Vico (1668–1744) sitt hovedverk *Scienza Nuova* (1725–1744) hvori Vico skaper en syntetisk historieforståelse (ved å kombinere ulike historiske disipliner som rettshistorie, økonomisk historie, politisk historie, religionshistorie og idéhistorie) for å avdekke visse universelle lover for historisk utvikling av nasjoner, eller såkalte ‘historiske naturlover’. For en oversikt over innflytelsen Vico har hatt på Auerbachs litteraturhistoriske praksis, se Møller, 2001: 45, 50–3 & Auerbach, 1958: 10–21.

metode som han blant annet har brukt i artikkelen «La cour et la ville» (1933, revidert og samlet i *Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung* [1951]) og i hans mer kjente verk *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1946). Denne metoden fikk først sin autorative definisjon i innledningen til hans siste verk *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (1958). I dette posthumt publiserte verket, som ifølge Erich Auerbach kan leses som et slags vedlegg til *Mimesis* (1958: 22), beskriver han metoden slik:

Denne metoden består i å finne ansatser eller nøkkelproblemer, som det lønner seg å spesialisere seg i, fordi det gjennom disse fører en vei til erkjennelse av sammenhengen, hvis strålende lys så å si er med på å lyse opp et helt historisk landskap (Auerbach, 1958: 19).¹⁵

Auerbachs metode, som i hans anvendelse hovedsakelig består i å finne «karakteristiske ord og uttrykk» som kan brukes som springbrett for en større «syntetisk-historisk undersøkelse» (1958: 20),¹⁶ er å anse som filologi nettopp fordi den tar for seg en nærlesning av enkelte tekstuelle elementer (utover ord og uttrykk inngår grammatikk, retorikk, stilistikk eller motiver) som så benyttes til å svare på komplekse og omfattende problemstillinger knyttet til studiet av en historisk tekst (Auerbach, 1958: 18–21). Etersom Auerbachs metodiske fremgangsmåte ikke er allment kjent innenfor litteraturfaget, anser jeg det som hensiktsmessig å redegjøre for den her, slik at man ikke hefter seg ved det senere.

Bakgrunnen for å benytte den syntetisk-historiske filologiske metode er at det i moderne tid er blitt nærmest umulig å kunne bedrive en oversiktlig og generell litteraturforskning, ettersom tilfanget av spesialiserte felt, disipliner og metoder er blitt så enormt og er stadig voksende (Auerbach, 1958: 18–19). For ikke å havne i fellen av en usystematisk og tilfeldig akkumulasjon av overfladisk historisk og tverrdisiplinær kunnskap, kan nettopp det å ta utgangspunkt i et begrep – som må være karakteristisk for perioden og konkret nok til å kunne spores i verket/verkene man undersøker – tjene som inngangsport til en utvidet, systematisk og ikke minst tverrfaglig forståelse av problemstillingen man ønsker å besvare.¹⁷ En slik syntetisk-

¹⁵ «Diese Methode besteht darin, Ansätze oder Schlüsselprobleme zu finden, auf die sich zu spezialisieren lohnend ist; weil aus ihnen ein Weg führt zur Erkenntnis von Zusammenhängen, so dass das von ihnen ein strahlende Licht gleichsam ein ganze historische Landschaft beleuchtet» (Auerbach, 1958: 19).

¹⁶ «Auch später habe ich noch oft charakteristische Worte und Ausdrücke als Ansatz für syntetisch-historische Untersuchungen verwendet» (Auerbach, 1958: 20).

¹⁷ «Wenn es unmöglich ist, alles einzelne zur Synthese zu sammeln, so ist es vielleicht möglich, vom charakteristisch Einzelnen durch Entfaltung, zur Synthese zu gelangen» (Auerbach, 1958: 19).

historisk filologi er med på å igjen aktualisere filologien som hermeneutisk metode i litteraturforskningen, og gjøre den til mer enn bare en hjelpe-disiplin.

Emilio Betti kan sies å ha videreutviklet en slik hermeneutisk tilnærming, da han i likhet med Auerbach er interessert i hvordan «epokaltypiske stildrag i tekstar» kan fungere som grunnlag for analysen av historiske perioder og situasjonstilpassede normer, innenfor historiefaget og rettsvitenskapen (Kvalsvik, 1990: 66–7).¹⁸ Lignende forsøk på å reaktualisere filologien som en kritisk teksttolkningsmetode finner man også hos Hans Robert Jauß og Paul Ricœur (Kvalsvik, 1990: 66–7, 118–24). I nyere tid har særlig Helge Jordheim utmerket seg som en forsvarer av filologiens plass i moderne humanistisk teksttolkning med verket *Lesningens vitenskap. Utkast til en ny filologi* (2001) hvor han ønsker å «sette søkelys på *filologien som lesningens vitenskap*» (2001: 24; forfatters kursiv). Han redegjør for hvordan nyere tekstfortolkningsteorier som begrepshistorie, diskursanalyse og talehandlingsteori, slik disse brukes og defineres av henholdsvis Koselleck, Foucault og Skinner, kan forstås som filologi. Dette begrunner han i at de alle tar for seg «språket i historien», altså språket som historisk situert og språket som representasjon av en historisk virkelighet (Jordheim, 2001: 25, 125–30). Quentin Skinner er særlig verdt å bite seg merke i, da han har skrevet omfattende om *Utopia* flere steder. I filologisk øyemed er hans artikkel «Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism» trolig den mest aktuelle, fordi han der forsøker å redegjøre for en forståelse av *Utopia* med henblikk på konsepter som «otium» og «negotium», «vera nobilitas» og «optimus status reipublicae» – sentrale konsepter i humanistenes politiske filosofi, som *Utopia* både forholder seg til og undergraver, på meget raffinert og ironisk vis (Skinner, 1990: 123–57, særlig 123–26 & 152–57). Skinners lesning av *Utopia* deler Hexters interesse for den politiske og idéhistoriske konteksten til verket, men viser gjennom et utvalg humanistiske konsepter at språkets historisitet er en sentral brikke i å forstå estetiske tekster som historiske representasjoner produsert som en del av en bredere kulturell samtale eller diskurs. Auerbachs studier av litteratur er i tråd med denne forståelsen av historisk tekstlesning,

¹⁸ I *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Hermeneutikken som allmenn metodelære for åndsvitenskapen, 1962) legger Betti grunnlaget for en universal hermeneutikk på normativt grunnlag, gjennom ulike dogmer eller *kanones*. Disse er *kanon om objektets hermeneutiske autonomi* (Kanon der hermeneutischen Automi des Objekts), *kanon om meningsfulle forbindelser* (Kanon des sinnhaften Zusammenhanges), *kanon om forståelsens aktualitet* (Kanon der Aktualität des Verstehens) og *kanon om hermeneutisk meningsutveksling* (Kanon der hermeneutischen Sinnentsprechung), hvorav den førstnevne kanon gjør Betti filologisk interessant og som også er der hans teori skiller seg fra Gadammers, ettersom han her definerer hermeneutikkens objekt som *mens dicentis*, altså tekstens betydning i det den blir skapt, i sin originale kontekst og utelukkende utfra de kunnskaper og verdier som forfatter kan ha tenkt å ha lagt i det (Betti, 1972: 14–15). *Kanon om objektets hermeneutiske autonomi* forsøker altså å definere forskningsobjektet som teksten forut for tolkningen av teksten, altså det teksten var/er før den underlegges teksttolkning (et i og for seg umulig prosjekt, men helt i tråd med et filologisk vitenskapsgrunnlag der målet er å få en mest mulig korrekt forståelse).

for selv om metoden utvilsomt er litteraturhistorisk så er den på ingen måte historisk-biografisk; den er snarere, som Martin Møller har formulert det, et uttrykk for en *estetisk historisme* (2001: 42–53). Den estetiske historismen som begrep betegner, ifølge Møller, et historiesyn der tanken om historien som «et uendeligt fremskridt» preget av den «forøgelseslogik» som kom til i den vestlige idéverden på 1700-tallet, er blitt utfordret av 1800-tallets tanke om den estetiske frigjøringen av enkelte kulturobjekter, som hos romantikerne (for Auerbach hovedsakelig forstått som Hegel, Schlegel-brødrene og Jacob Grimm), danner grunnlaget for et nytt historiesyn (Møller, 2001: 47–51; Auerbach, 1958: 13–14).

Dantes *Commedia* (1321) kan tjene som eksempel, men tendensen gjelder også for andre tekster: I 1700-tallets vekstfremskrittsparadigme ser man på Dantes *Commedia* som et fortidig og overvunnet stadium i den menneskelige sivilisasjons utviklingshistorie (som vi kan se i Voltaires avvisning av Dante),¹⁹ men for 1800-tallets romantikere fikk verket igjen fornyet status fordi verket nå ble sett på som et estetisk autonomt objekt som så å si var falt ut av utviklingshistoriens gunst.²⁰ Det var blitt noe ‘nytt’ eller ‘annet’, og ble dermed tillagt en særegen historisk og estetisk verdi (Møller, 2001: 49–50).²¹ Det er kun når dette objektet kan ses på som interessant i og for seg selv, som et estetisk autonomt verk av *historisk verdi*, at det blir et verdifullt studieobjekt for den estetiske historismen som Auerbach representerer:

For Auerbach er det imidlertid først når en tekst ikke lenger læses med henblikk på dens «krav på at sige noget sandt», at den bliver interessant. Først med bortfallet av de ahistoriske målestokke til fordel for den logik, som kun anerkender det «andet», kommer filologien på tale.

¹⁹ I 1756 utgaven av Voltaires *Lettres philosophique*, skriver han at ingen i Europa leser Dante fordi den er grunnlagt på allusjoner som nå er tilbakevist av fornuften («On ne lit plus le Dante dans l'Europe, parce que tout y est allusion à des faits ignorés» [Voltaire, 1756, sitert i Luzzi, 2008: 107]), denne holdningen ser ut til å være nokså gjengs for 1700-tallets diskusjon om smak, ifølge Joseph Luzzi (se. «Dante and Autobiography in the Age of Voltaire» i *Romantic Europe and the Ghost of Italy*, 2008: 104–125).

²⁰ Denne oppvurderingen av Dante i den europeiske romantikken på 1800-tallet ser vi for eksempel i August Wilhelm Schlegels kjente *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* fra 1801–2, som her hvor han snakker om vanskeligheten ved å nærme seg en korrekt historisk forståelse av kunsten: «Weil das Genie zum Theil bewußtlos handelt, so können selbst die ausdrücklichsten Äusserungen vom Urheber eines Werks über die Absicht und Bedeutung desselben irre leiten. Beispiel vom Vergil und Dante» (Schlegel, 1884: 20).

²¹ Det er vanskelig å spore en lignende resepsjonsutvikling hos *Utopia*, og mye av resepsjonsforskningen har primært vært opptatt av hvordan «sjangeren» Utopi har utviklet seg siden Mores latinske utgivelse. En systematisk gjennomgang av Utopias resepsjon synes tiltrengt. Hvis man derimot ser på en del av paratekstene i *Thomas More's Utopia in Early Modern Europe: Paratexts and Contexts* (2008, red. Terence Cave), Daniel T. Lochmans gjennomgang av Sir Philip Sidneys verdivurdering av *Utopia* i «'[T]he fault of the man not the poet'. Sidney's Troubled Double Vision of Thomas Mores *Utopia*» (2018), og William Morris' forord til *Utopia* fra 1893, kan man ane konturene av den samme utviklingen i resepsjon som Dantes *Commedia* har fått. For på 1500- og 1600-tallet, ser det ut til at *Utopia* primært ble mottatt som et politisk eller moralsk skrift, Sidney dømmer det som moralsk høyverdig, men slettere poetisk, fordi det minner mer om filosofi enn fiksjonskunst (Lochman, 2018). Morris derimot, begynner sitt forord med å stille seg til opposisjon til det dominante synet av moderne kritikere som har sett på *Utopia* «as nothing more serious than a charming literary exercise» (Morris, 2004: 373). Det kan dermed synes som at verket, på 1800-tallet, primært ble vurdert som et estetisk objekt.

Dette «andet» er nemlig et uttrykk for den historiske virkelighet – det, Vico kalder det «sikre» (*certum*), og som det er filologiens oppgave at erkende (Møller, 2001: 50).

Auerbach understreker at det bare er i de tilfellene hvor det litterære verket, gjennom begreper eller faser, bryter ut av sin tekstinterne virkelighetsforståelse og retter leserens oppmerksomhet mot sin historiske, materielle eller ideologiske kontekst, at verket kan bli gjenstand for en syntetisk-historisk filologi. Det er der historie, språk og verk tangerer, at denne metoden blir anvendelig for en litteraturhistorisk undersøkelse.

I den tidligere nevnte artikkelen «La cour et la ville» lar Auerbach dette uttrykket, som han henter fra Molières komedier, bli ansatsen for en undersøkelse som ser på de historiske, materielle, kulturelle og geografiske betingelsene for «la cour» (hoffet, de adelige) og «la ville» (byen, den nye borgerligheten) – men han lar også begrepet vokse langt utover frasen og Molières komedier til å kunne si noe om hele den franske offentligheten i det 17. århundre (Auerbach, 1958: 19; Meiner & Tygstrup, 2017: 45). Slik blir litteraturen et speil av en historisk situert og kompleks virkelighet. Dette forholdet mellom litteratur og virkelighet ligger naturligvis i *mimesis* som filosofisk begrep, men for Auerbach er litteraturen også et slags samlingspunkt for en rekke ulike «historier» eller «diskurser», både juridiske, politiske, økonomiske, religiøse og estetiske (Møller, 2001: 45, 50). For selv om Auerbach benytter seg av 'litteraturen' og 'historien' som utgangspunkt for sine undersøkelser, omfatter hans litteraturbegrep også tekster som ikke er av estetisk eller fiksjonell art, slik som rettsdokumenter, hellige bøker, regnskap, brev, dagbøker og historiografi – hovedpoenget er at alle disse dokumentene skal brukes til å gi leseren og litteraturforskeren en utvidet forståelse av den historiske virkeligheten som har satt sine spor i det litterære utgangspunktet (Auerbach, 1958: 19). For en tekst har ikke bare tilfeldigvis oppstått på en dato, men er i seg selv betinget av tiden den blir skrevet. Tekster som blir til på et punkt *i* historien, er også tekster *av* historien. Forholdet mellom språk og virkelighet blir dermed et sentralt punkt for metodologiens «ansatser» eller «nøkkelproblemer», ettersom det litterære utgangspunktet for analysen, der den nære og tålmodige lesningen får utfolde seg, er nødt til å være representativ for 'perioden' eller 'epoken' man tar utgangspunkt i. Ansatsen må kunne tjene som utgangspunkt for å forstå større kontekstuelle relasjoner som tangerer flere viktige deler av den historiske tidens offentlighet for at studieobjektet i det hele tatt skal være fruktbar bruk av forskerens tid.

Vi kan se på et eksempel fra *Mimesis* for å forstå dette bedre. Ettersom Auerbach ikke selv har skrevet om Thomas Mores *Utopia*, vil jeg benytte meg av et annet, men nærliggende eksempel fra omtrent samme tid: Auerbachs lesning av *Pantagruel* (1532). I kapittelet «Die

Welt in Pantagruels Mund», tar Auerbach ansats i en scene fra François Rabelais' *Pantagruel* der fortelleren Alcofribas søker ly i munnen til Pantagruel under krigen mot Dipsodene i Pantagruels hjemland Utopia.²² I munnen på kjempen Pantagruel finner fortelleren Alcofribas så en befolket verden. Dette blir ansatsen til å diskutere begrepet «den nye verden» og dets betydning i den europeiske renessansen, samt relativisering av maktforholdene ved den senere kolonialiseringen av Amerika og Asia som følger av denne oppdagelsen. Dog fortøner det seg ikke slik at Auerbach ser på en verden i munnen på en kjempe som et én til én forhold med en tidlig-kolonialistisk, europeisk virkelighet i det sekstende århundre. Auerbach er fullt klar over at dette er kunst. Han redegjør tydelig for at Rabelais her har hentet inspirasjon fra de franske folkebøkene om kjempen Gargantua, så vel som Lukian av Samosatas (120–180 e.Kr.) *Ἀληθῆ διηγήματα* (En sann historie, ca. 150 e.Kr.), samtidig som han anerkjenner at denne scenen er preget av «en særlig fransk og spesielt rabelaisisk» form for humor (Mimesis, 1946: 254).²³ Poenget hans er at denne verdenen i Pantagruels munn vanskelig kan studeres som en ahistorisk del av fortellingen om kjempen Pantagruel, og det er nettopp i det den historiske konteksten skinner igjennom i det estetiske verket at det litterære verket blir interessant for en syntetisk-historisk filologisk metode. Det litterære verket er ikke et rent speil som går fra loft til gulv og viser verden slik den faktisk er. *Pantagruel* er snarere et tivolispeil som viser en grotesk og paradisk forståelse av en bestemt historisk virkelighet. Den estetiske utformingen er viktig og kan ikke tas ut av ligningen, men denne scenen fra *Pantagruel* kan heller ikke forstås uavhengig av de politiske, juridiske, filosofiske, vitenskapelige og religiøse implikasjonene dette tekstutdraget henspiller på og vekker hos leseren i sin samtid.

På samme måte som Auerbach ønsker også jeg å utforske et 'begrep', i Thomas Mores fantastiske fortelling om øyen Utopia, for å kunne vise hvordan en rekke ulike historiske diskurser gjør seg gjeldende i det partikulære, som jeg så ønsker å kunne benytte til å belyse det generelle. Helt konkret ønsker jeg å se på hvordan kvinners posisjon var i England og Europa på 1500-tallet, gjennom en studie av kvinnefremstillingen i sir Thomas Mores *Utopia*. Det ansatspunktet som jeg har tatt for meg er altså 'kvinne' og variasjoner av dette begrepet.

I Thomas Mores *Utopia* benyttes det flere latinske ord for å beskrive kvinner, disse ordene er enten generelle (*feminae, mulieres, puella*), relasjonelle (*uxor, mater, matrona, vidua*,

²² Auerbach legger sterkt vekt på at Rabelais har valgt å plassere sine kjemper på Thomas Mores fiksjonelle øy: «Rabelais das Land seiner Riesen anfangs Utopie nannte, mit einem Namen, den er dem sechzehn Jahre zuvor erchienen Werke des Thomas Morus entlehnt, des Mannes, dem er von allen seinen Zeitgnossen vielleicht am meisten verdankte, und der als einer der ersten das Moriv des fernem Landes in der oben beschriebenen modellhaft-reformatorischen Weise verwendet hat» (Auerbach, 1946: 257).

²³ «[...] den etwas hinterhältigen Humor, der sehr französisch und insbesondere rabelaisisch ist» (Auerbach, 1946: 254).

coniunx) eller profesjonelle (*nutrix*). Som fellesbetegnelse for alle disse variasjonene, bruker jeg bare begrepet 'kvinne' (her også benyttet som betegnelse på 'ungpiker') da alle disse begrepene utvetydig (bortsett fra i tilfellet *conjunx*) betegner mennesker av hunkjønn. Jeg kaller 'kvinne' her for et begrep (snarere enn en kjønnsbetegnelse) for det var i stor grad som et omdiskutert begrep at *kvinnen* ble betydningsfull for renessansens tenkere og forfattere: «What qualities most defined them? What realities clearly constrained them? Which social classes mattered (and which did not) in developing the concept of woman? Such questions emerge from issues embedded within 'woman' as a Renaissance concept» (Smith, 1996: 9; min kursiv). Denne striden om hva en kvinne er og skal være, kjent som *le querrelle des femmes*, ble etter hvert tett knyttet opp mot den humanistiske bevegelsen i spørsmålet om kvinner skulle få tilgang på utdanning og hva denne utdannelsen eventuelt skulle bestå av. Særlig på dette siste punktet var de nord-europeiske humanistene, som Erasmus, Thomas More, Juan Luis Vives og Thomas Elyot, viktige premissleverandører for debatten (Benson, 1992: 157–9; Smith, 1996: 10; Woodbridge, 1984: 18). I et brev fra Erasmus til Guillaume Budé, tilskriver Erasmus tanken om at kvinner skulle få en utdanning i gresk og latin (og hvordan denne praksisen skulle fungere) til More, og skriver at dette er Thomas Mores viktigste bidrag til humanistenes prosjekt om å spre 'den nye læren' (Allen, IV. 1233).

Kvinnefremstillingen i *Utopia* beveger seg derimot lenger enn de offentlige diskusjonene av kvinnebegrepet i perioden 1500–1700, fordi kvinnene på denne fantasifulle øyen befinner seg i alle tenkelige og utenkelige samfunnsroller: de er bønder, håndverkere, lærde, soldater og prester så vel som ammer, husmødre og kokker. Hvilke ulike historiske diskurser, i filosofiske, litterære, religiøse og juridiske verker, som har vært med på å forme denne fremstillingen av kvinner, vil være den metodiske inngangen til oppgaven. Litteraturhistorisk kommer jeg til å bevege meg mellom en rekke ulike begreper som betegner den perioden More skrev i, nemlig tidlig 1500-tall. Renessanse er mitt foretrukne begrep, men tidlig nytid vil også benyttes, samt den adjektiviske frasen «tidlig moderne» der denne passer. Disse begrepene benyttes gjerne om hverandre, også av andre litteraturforskere, selv om renessansen som periodebetegnelse gjerne har større tyngde i estetiske fag mens 'tidlig nytid' oftere benyttes som periodebetegnelse i historiefaget.²⁴

²⁴ For en bredere diskusjon av de ulike begrepene og deres anvendelse innenfor litteraturfaget, se Leah S. Marcus. 1992. «Renaissance/Early Modern Studies», i *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and American Literary Studies*, redigert av Stephen Greenblatt og Giles Gunn. New York, NY: Modern Language Association of America, s. 41–63.

For å få en så bred forståelse av kvinnefremstillingen i *Utopia* som mulig, både mimetisk og estetisk, og på den måten kunne belyse hvordan verket gir inngang til en bredere forståelse av kvinnens endrede posisjon på 1500-tallet, vil jeg benytte meg av en rekke diakrone og synkrone kilder som alle oppleves å være forankret i *Utopia* eller i Thomas Mores liv. Dette supplerende kildematerialet vil på den ene siden bestå av primærtekster som korrespondanse om, til og av Thomas More; filosofiske skrifter; lærde avhandlinger; teologiske polemikker; teologisk kommentarlitteratur; reiseskildringer og lignende. Det vil på den andre siden bestå av sosialhistorie (særlig den som omhandler kvinner), filosofihistorie, rettshistorie, antikkens historie, kulturhistorie og litteraturhistorie. På denne måten ønsker jeg å belyse tidligere understuderte aspekter ved Thomas Mores *Utopia*, og samtidig ønsker jeg å vise hvordan en syntetisk-historisk filologi kan klargjøre en del av de motstridende lesningene som preger verkets moderne resepsjon og forhåpentligvis komme nærmere svaret på om *Utopia*, på tross av sin lekenhet og satire, faktisk bærer i seg et reelt ønske om samfunnsreform for denne «andre» halvparten av jordens befolkning.

Oppgavens struktur

I denne oppgaven ønsker jeg å belyse hvordan kvinnen fremstilles i Mores *Utopia*, og på hvilken måte denne fremstillingen er formet av sosiale, kulturelle og ideologiske skifter i hans samtid. Oppgaven er delt inn i tre analysekapitler som er formet slik at de gradvis bygger opp under denne overordnede problemstillingen, og beveger seg fra kontekst til tekst, og tilbake igjen, med det mål å gjøre rede for og utvide forståelsen av kvinnens plass i *Utopia*.

Det første kapittelet, «Den nye øyen Utopia», tar for seg begrepet «det nye» i ulike varianter. Målet her er å vise at *Utopia* er et verk som forholder seg aktivt til sin samtid, særlig med henblikk på utviklingstrekk i Europa og England. Disse utviklingstrekkene, som oppdagelse av nye verdensdeler, kolonialisme, oppdagelsen av antikke forfattere, den humanistiske læren og skiftet i de sosiale hierarkiene, blir både gjenstand for lovprisning og slakt i *Utopia*. Kvinnefremstillingen blir et styrende og avgrensende prinsipp i dette kapittelet, da disse kulturelle fenomenene er med på å forme tidens kvinnesyn.

I kapittel 2, «De bærer begge navnet menneske», ser jeg på utdanning og sosiale muligheter i *Utopia*, som knytter seg sterkt an til Mores kristenhumanisme og hans interesse for kvinners utdanning. Debatten om kvinners sosiale muligheter vil hovedsakelig ta for seg kvinners muligheter for sosial mobilitet, teoretisk og reelt, på *Utopia* – et aspekt som skiller seg sterkt fra de sosiale mulighetene som kvinner hadde i virkelighetens Europa på 1500-tallet.

I oppgavens tredje kapittel, «Ikke bare for menn, men for kvinner også», vil jeg se på hvordan arbeid og familien har betydning for *Utopias* kvinner og deres plass i samfunnet. Her vil likestillingsaspektet settes opp mot de mer eller mindre fremtredende patriarkalske strukturene, og jeg vil forsøke å vise at det i *Utopia* opprettes en diskurs som både opprettholder og undergraver renessansens syn på patriarkatet som herskende ideologi i det politiske systemet. Her er Mores mange paradoksale fremstillinger av kvinner og familie, samt hans bruk av lærd ironi, et sentralt moment.

Gjennom disse tre kapitlene vil jeg, så godt det lar seg gjøre, forsøke å skape en syntetisk, eller helhetlig, forståelse av Mores fremstilling av kvinnen i *Utopia*, i sammenligning og kontrast med både hans egne skrifter og andre forfatteres skrifter. Jeg ønsker på denne måten å fremheve den sentrale plassen som kvinnen fikk i tidlig-nytid og på denne måten bidra til å ta både More forskningen og den historiske forståelsen av kvinnens posisjon, et hakk videre.

1 DEN NYE ØYEN UTOPIA

– Om ‘det nye’ som forutsetning for Utopia og dens kvinnefremstilling

«Dazwischen aber kling ein ganz anderes, ganz neues und damals höchst aktuelles Thema auf, das der Entdeckung einer neuen Welt, mit all dem Erstaunen, den Verschiebungen des Horizontes und Veränderungen des Weltbildes, die solche Entdeckung im Gefolge hat. Das ist eines der grossen Thema der Renaissance under beiden nächsten Jahrhunderte, eines der Hebelmotive für politische, religiöse, wirtschaftliche und philosophische Revolution.»

– Erich Auerbach, *Mimesis*, 1946.²⁵

«Oxonenses, quos antehac in omni scientiarum genere vicistis, ad literas Graecas perfugere, vigilant, ieiunant, sudant, et algent: nihil non faciunt, ut eas occupent.»

– Richard Croke, *Orationes duae*, 1520.²⁶

Første gang vi møter Raphael Hythlodæus, han som forteller Morus & Gillis om den eponyme øyen Utopia, beskrives han av Thomas Morus som en skipsfører (*nauclerus*) på grunn av sitt lange skjegg, solbrente ansikt og den henslengte måten han bærer frakken sin på (CU: 42).²⁷ Dette bildet av Hythlodæus blir senere både bekreftet og moderert av Pieter Gillis,²⁸ som introduserer Raphael Hythlodæus for Thomas Morus. Selv om Gillis innrømmer at Morus har rett i en viss forstand, så bommer han likevel på mål: «for [Hythlodæus] har ikke seilt rundt som en Palinurus, men som Odyssevs, eller kanskje snarere som Platon» (CU: 42).²⁹ Disse greske referansene henviser til ulike aspekter ved Hythlodæus og hans reiser, som at han har sett mange steder og «merket seg folkenes lynde» (Homer, 2000: 5) og at hans tilnærming til reisende har vært som en filosof snarere enn en erobrer. De viser også til Hythlodæus' interesse for gresk fremfor latin (CU: 44), som er interessant nettopp fordi gresk var et nytt *studium* ved universitetene i Mores tid, og stadig krevde sine forsvarere (Croke, 2022: 70–79; *Correspondence*, 60). Studiet av gresk, sammen med ciceroniansk latin, regnes ofte som ‘den nye læren’ blant forskere som beskjeftiger seg med 1500-tallets humanister (Gilmore, 1962: 212–13; Lewis, 1953: 17–8; Todd, 1987: 23–6). En grunnleggende forståelse av denne ‘nye

²⁵ Auerbach, 1946: 256.

²⁶ Croke, 2022: 70.

²⁷ I denne oppgaven kommer jeg gjennomgående til å skille mellom Thomas More som forfatter og historisk person, og Thomas More som diegetisk forteller og litterær biperson i *Utopia* ved å kalle den første (forfatteren) for *More* og den andre (fortelleren) for *Morus*. Førstnevnte stavemåte er den engelske, sistnevnte en latinisering benyttet av More i hans latinske brev og andre skrifter.

²⁸ Pieter Gillis [Petrus Aegedius] (1486-1533): utdannet ved Universitetet i Leuven i 1504; juridisk embetseksamen ved Orléans i 1512 og byskriver i Antwerpen samme år; pensjonert fra embetet i 1532. Pieter Gillis var en venn av More og Erasmus. I *Utopia* opptrer han som en litterær figur.

²⁹ «navigavit quidem non ut Palinurus, sed ut Ulysses, immo velut Plato» (CU: 42).

læren' er nødvendig å inneha for den som vil lese *Utopia*. De intertekstuelle foreleggene som hintes om i referansen til Odyssevs og Platon, og som senere bygges videre på, beviser Mores kjennskap til og beherskelse av det greske språket og måten han benytter gresk på for å skape forventninger hos sine humanistisk lærde lesere. Platons reiser til Sicilia, hvor han møter to despoter ved navn Dionysios (den yngre og den eldre), og henvisning til Odyssevs' reiser og de folk og monstre som han møter på veien, viser en interesse for å møte nye mennesker og danne nye forståelser gjennom et aktivt, ikke kontemplativt, liv. De danner også en hermeneutisk fordom som forbereder oss på møtet med og Hythlodæus' beskrivelse av den 'nye øyen Utopia' («nova insula Utopia») som vi i den fulle tittelen av Mores verk, *De optimo reipublicae statu deque insula nova Utopia*, er blitt lovet – og som har gjort at verket har fått den forkortede tittelen *Utopia* helt fra sine tidligste lesere.

I sin artikkel «Si Hythlodæo credimus» skriver R. S. Sylvester at grunnen til at *Utopia* har fått nettopp denne kortformen er fordi den nye øyen har blitt stående som bokens mest fascinerende og karakteristiske idé: «The new world entrances us, our disbelief is conveniently suspended; we know that Utopia must be somewhere. The book which describes the new country is in our hands; must not the society itself be within our grasp?» (Sylvester, 1977: 291). Den nye verden var et yndet motiv i renessanselitteraturen, og stammet fra en fascinasjon ved det ukjente som samtidig ble sett gjennom en eurosentrisk, og dermed kjent, linse. Begrepet stammer fra et brev, *Mundus novus*, som den italienske oppdagelsesreisende Amerigo Vespucci (1454–1512) skrev til sin arbeidsgiver i Sevilla, Lorenzo Pierfrancesco di Medici (1463–1503). Brevet ble trykket på latin i 1504, ble straks en 'bestselger' og oversatt til flere språk. Beskrivelsene til Vespucci om det nye kontinentet nådde også kartografen Martin Waldseemüller (1475[?]-1520), som i sitt verdenskart *Universalis Cosmographia* fra 1507 valgte å tegne opp dette nye kontinentet og gi det navn etter oppdageren, *Americus Vesputius*, og kalte det *America* – og siden kartet til Waldseemüller ble tegnet opp og trykket har Amerigo blitt stående som opphavsmann til navnet på det amerikanske kontinent. Den nye verden har altså, på 1500-tallet, en tydelig tilknytning til Vespucci og i *Utopia* får vi vite at Raphael, som er portugiser (og Vespuccis reise ble sponset av den portugisiske monarken), har reist verden rundt med nettopp Amerigo Vespucci for å kunne oppdage nye land og øyer i denne hittil ukjente delen av verden («orbis terrarum contemplandi studio Americo Vesputio se adiunxit» [CU: 44]). Igjen blir det relevant å påpeke at mange av de tingene som Amerigo skrev i sitt brev har blitt sterkt kritisert og diskusjoner om brevet er falsk er et stridsemne for de lærde (Omodeo, 2014: 360–80). Enkelte overdrivelser i brevet, som den om Sør-Amerikas utbredte

kannibalisme, har likevel vist seg å være sterkt vedvarende i den kollektive fantasi, trolig fordi den inspirerte mye diktning og debatt.

I beskrivelsen av Raphael Hythlodæus, kan vi altså merke oss at det knyttes til ham to 'nyheter' som var svært sentrale for perioden Thomas More skrev i: 1) Den nye læren – eller «New Learning» som det gjerne kalles i faglitteraturen – som hovedsakelig knyttes til studiet av det gammelgreske språket og tekster skrevet på dette språket; 2) Den nye verden – som på latin er *mundus novus* – og alle de muligheter som dette bruddet med det Ptolemeiske verdenskartet (som hadde regjert verdensframstillingen siden hellenismen) medførte.

Til denne listen kan vi legge til en annen nyhet 3) Den nye saken – eller «rem nova» som More kalte det i sitt brev til William Gonell (*Correspondence*, 63): Utdannelsen av kvinner. Denne nye saken knytter seg dog heller til Thomas More og hans *Utopia*, enn til Hythlodæus, men i likhet med de andre to punktene er det et sentralt trekk ved den historiske tiden More skrev i, ved *Utopia* og særlig sentralt for kvinneframstillingen.

Thomas More var nokså omdiskutert i samtiden på grunn av sitt engasjement for å gi både sine koner og sine barn en utdanning. I *Utopia* lar More både kvinner og menn få lov til å utdanne seg, på lik linje, og de er heller ikke utelukket fra de privilegier som kommer med å kunne vie seg fullt og helt til utdanning: «alle barn blir opplært i lese- og skriveferdigheter [*literis*], og en god del av befolkningen, både menn og kvinner [*virī feminaeque*], vier, gjennom hele livet, store deler av fritiden sin [...] på å studere litteratur» (CU: 154).³⁰ Dette ble etter hvert en viktig kampsak for humanistene, fordi det innebar en demokratisering og spredning av de litterære ferdigheter som var nødvendig for å kunne lese og aktivt arbeide med Bibelen og andre hellige skrifter. I den grad de var opptatt av gresk og latinsk filosofi, historie og litteratur, var dette også med et mål om at denne kunnskapen skulle kunne føres tilbake til studiet av Bibelen (Todd, 1987: 23). Utdanning for kvinner hadde også den fordel av den ville holde kvinner kyske i både sinn og kropp – det siste poenget var spesielt viktig for den spanske humanisten Juan Luis Vives, da han fikk jobb som lærer for Mary Tudor, datter av Henrik VIII og Katarina av Aragon, som fikk ham til å skrive avhandlingen *De institutione Christianae feminae* (Om kristne kvinners utdanning, 1524). I dette verket henviser Vives til Mores døtre som et eksempel på at det er fullt mulig, og nødvendig, for en kvinne å motta utdanning slik at hun blir både lærd og dydig (Vives, 2000: 70). Denne interessen for dyd og lærdom var en viktig motivasjon i Thomas Mores prosjekt for å fremme kvinners utdanning, men hans syn, som fremmes i hans private brev så vel i hans *Utopia*, var langt på vei mer radikalt enn mange

³⁰ «omnes pueri literis imbuuntur, et populi bona pars viri feminaeque per totam vitam horas illas quas ab operibus liberat [...] in literis collocant»

av hans samtidige. Det er likevel ingen tvil om at dette er «en ny sak» for de kristenhumanistene som More omgikk seg med.

I dette kapittelet vil jeg altså ta for meg det som var «nytt» med perioden hvor Thomas More levde og arbeidet, og hvordan dette har vært med på å forme hans kvinnefremstilling i *Utopia*. Det er mye å si om alle disse tre punktene, men ettersom min undersøkelse av de historiske konjekturane og allusjonene i *Utopia* primært undersøkes i det øyemed å kunne si noe om kvinnefremstillingen i verket, vil jeg begrense meg til de aspektene ved Mores tid og person som er med på å forme en forståelse av *Utopia* og 'kvinnen' som begrep. Samtidig vil en redegjørelse av dette 'nye' i Mores tid være med på å danne bakteppet for den videre diskusjonen. Hvordan kan Thomas Mores fremstilling av kvinnen forstås som et produkt av en tid i endring? Forfatteren, sosialisten og interiørdesigneren William Morris (1834-1896) uttrykker i sitt forord til *Utopia*, utgitt på Morris' forlag «Kelmscott Press» i 1893, en nokså gjengs forståelse av Mores *Utopia* når han beskriver den som «a beautiful book embodying the curious fancies of a great writer and thinker of the period of the Renaissance» (Morris, 2004: 373). Hvilke konsekvenser en slik forståelse av verket, som en manifestasjon av en bevissthet i historien og en kommentar til en historisk kontekst, har for forståelsen av kvinnefremstillingen i *Utopia* er dette kapittelets anliggende. Hvilke krefter var det i tiden som muliggjorde en ny forståelse av kvinnens posisjon i samfunnet?

1.1 Den nye læren

Språk formas av sina användare och kan skvallra om sin historia. Medan latinet hade termer för ett imperiebygge hade grekiskan många ord från litteratur, estetik och filosofi. Erasmus övade sig därför genom att översätta Homeros och Platon. Även Thomas More lästa grekiska, så när han kom på besök diskuterade de Platons dialoger under långa promenader längs Themsen. Då var det nästan som om de gick omkring i filosofens akademi (Burton, 2020: 47).

Det er med engasjement og poetisk eleganse at den svenske poeten og essayisten Nina Burton tar oss med tilbake til «Englands gamle greker», Erasmus, i sitt boklengdes essay *Gutenberg galaxens nova*. I løpet av ett avsnitt får vi her presentert noen av de viktigste trekkene ved den humanismen som More og Erasmus sto for: en interesse for språk, filosofi og historie, særlig knyttet til latin og gresk, med en aktiv og drøftende tilnærming. For, selv om den transalpinske humanismen hadde sitt anker i Bibelen (Todd, 1987: 23), ledet deres interesse for å gå til kildene av de hellige skrifter dem dypt inn i antikkens hedenske hule: «Vid de grekiska källorna hittade [Erasmus] alltså något mer och äldre än de bibliska rötter han skulle söka. Det var humanismens

rötter, ett arv som rimmade med den grekiska demokratin, filosofin och litteraturen» (Burton, 2020: 48). Bibelen som ledestjerne til romerske og greske hedninger, er nok det som tydeligst skiller de nord-europeiske humanistene (Erasmus, More og deres bekjentskapskrets) fra deres italienske forgjengere som Francesco Petrarca (1304-1374), Lorenzo Valla (1407-1457) og Giovanni Pico della Mirandola (1463-1491). Dette bibelske utgangspunktet, «their Regard for the Scriptures which guided their extra-biblical intellectual pursuits», som Margo Todd beskriver det i *Christian Humanism and the Puritan Social Order* (1987), er det trekket som har gjort at de nord-europeiske humanistene i ettertid er blitt definert som *kristenhumanister* (Todd, 1987: 23). Todd beskriver kristenhumanismen som et aktivt sosialt nettverk, som var «religious in its goals, practical in its methodology, and activist in its approach» og hvis mål var å formulere «a model of godly behavior which would apply equally to prince and commoner, clergy and laity» (Todd, 1987: 22). For å forstå hvordan denne heterogene bevegelsen samlet seg i et felles ønske om en stat basert på *philosophia Christi* – en fusjon av stoisme, kristendom og platonisme – og hvordan dette la grunnlaget for et nytt syn på gode og lærde kvinner, må vi først få etablert hva humanismen var. Her tjener Burtons forestilling om Erasmus og More som en god inngang, og som henne må vi først se på hvordan språket «formas av sine användare» hos humanistene i tidlig nytid, for å kunne forstå den konteksten og det miljøet *Utopia* fødes inn i. Jeg vil i det følgende redegjøre for hva kristenhumanismen var, på hvilken måte den definerte en nyere sosial og kulturell bevegelse i de vesteuropeiske landene nord for alpene, hvordan kristenhumanismen synes å være en integrert del av *Utopia* og dens ideologi, nevne sentrale humanistiske forelegg for *Utopia* og til slutt ta for meg kristenhumanismens relevans for kvinnefremstillingen i *Utopia*. Mine kilder i dette underkapittelet vil primært være Thomas Mores egne skrifter, samt bøker om litteratur- og idehistorie sentrert rundt den nord-europeiske humanismen og dens utfoldelse.

1.1.1 Mange veier til Gresk

Da Thomas More skrev sin *Utopia* var det rådende språket blant 1500-tallets europeiske elite fremdeles latin, som C. S. Lewis skriver i «New Learning and New Ignorance»: «despite the recovery of Greek, humanistic culture were overwhelmingly Latin» (Lewis, 1954: 23). Den latinen som humanistene strevde etter var riktignok langt fra den middelalderlatinen som de hadde fått innprentet gjennom sine unge år på latinskolen, den var en ny latin, som tok sitt forelegg fra de italienske humanistene, skapt etter modell av den fremste latinske retorikeren og filosofen i det klassiske Roma: Marcus Tullius Cicero (106-43 f.Kr.). Det foregikk riktignok diskusjoner humanistene imellom om hvor stor innflytelse Cicero skulle ha på stilen (Pigman,

1980: 2), og Erasmus var en av de som anså tankeinnholdet hos Cicero som viktigere enn at imitasjonen av språket var korrekt, et forsvar han også fremførte for den noe ujevne latinske stilen til Thomas More (Todd, 1987: 26–9; McCutcheon, 2011: 50–1; ASD, I, 2: 675–76; CU: xl–xli). På tross av den eklektiske, ikke-ciceronianske latinen som preger *Utopias* språkdrakt, hersker det liten tvil om hvilket publikum Thomas More henvendte seg til da han skrev verket i 1516 og senere motsatte seg verkets oversettelse (McCutcheon, 2011: 50). Latinen hadde også en sentral funksjon i statsstyret, da kongelige sekretærer og ambassadører, blant andre, måtte kunne latin for å kunne kommunisere på tvers av landegrensene (Lewis, 1954: 23).

Den store nyvinningen på denne tiden var likevel gammelgresk – et språk som hadde blitt fraktet tilbake til det vestlige Europa av gresklærde flyktninger fra Det øst-romerske eller Bysantiske riket, som hadde falt under styret til de muslimske ottomanene ved Konstantinopels fall i 1453. I renessansen var det kanskje først og fremst Aldus Manutius (1450-1515) boktrykkeri i Venezia som sto for den største distribusjonen av greske tekster. Hans trykkeri ble regnet som et av fremste læringssentrene i Europa (Gilmore, 1962: 188), og i løpet av en tjueårs periode, fra 1494 til 1515, hadde Manutius' boktrykkeri klart å utgi greskspråklige utgaver av alle de store forfatterne: «Upon these achievements northern scholars could draw to spread Greek learning in the north» (Gilmore, 1962: 190-91). Det var denne veien det gikk: Gresken kom til de transalpinske landene via Italia.

Det var vanlig at veien gikk via nord-europeiske lærde som etter endt utdannelse ved universiteter i England, Tyskland eller Paris, tok en reise til Italia for å studere ved de gamle universitetene i Bologna eller Padova. Der plukket de opp den nye læren i gresk – før de dro både språkkunnskapen og bøkene med seg hjem. Dette var tilfellet med Thomas Linacre, som dro til Italia for å studere medisin, og der fattet interesse for den greske legen Galen, hvilket ledet Linacre til et studie i gresk. Da Thomas Linacre kom tilbake til England, ble han ansatt som foreleser i gresk ved Universitet i Oxford, hvori han hadde Thomas More som elev (Ackroyd, 1999: 71). I Budés brev til Thomas Lupset (1495-1530), i *Utopias* paratekst fra 1517-utgaven, takker Guillaume Budé den engelske humanisten Lupset for å ha gitt ham både Mores *Utopia* og Linacres latinske oversettelser av Galen (CU: 6). Gresken reiste altså fra Italia til Nord-Europa, og tok på den måten alle veier fra Rom.

Spredningen av antikke forfatters tekster, særlig de greske, blir også kommentert i *Utopia*, da Hythlodæus, på sin fjerde reise, har pakket med seg flere greske tekster som han tar med seg til Utopia: «De har fått de fleste av Platons verker fra meg, og en god del av Aristoteles. Theofrasts bok om planter fikk de også, men denne var dessverre, hvilket smerter meg å si,

ødelagt på flere steder» (CU: 180).³¹ I tillegg til filosofene har også Plutark, Lukian, Aristofanes, Homer, Euripides og Sofokles «i minusklene til Aldus [Manutius'] utgave» fått bli med på turen (CU: 182),³² dermed har Aldus sine greske typer fått reise fra Italia til Nord-Europa og hele veien til Utopia i den nye verden. Utopianerne ser også ut til å ha delt humanistenes engasjement for den ny læren: «det var overraskende hvor mye strev de tillot seg i sin iver etter å lære seg [det greske språket] gjennom våre forelesninger» (CU: 180).³³ Slik viser More hvordan alle lærde vil la seg forføre av den greske tradisjonen, bare de får muligheten til å lære språket, og som Burton påpeker, hadde oversettelsen en betydelig rolle i dette. For humanistene var nemlig oversettelsen ansett som den beste måten å lære seg et språk på, nettopp ved at man fikk språket under huden og kunne tillate seg å tenke med det nye språket like lett som med morsmålet. More selv oppfordret sine barn til å først skrive sine brev på engelsk for deretter å oversette dem til latin (*Correspondence*, 107).

Dette var trolig en praksis More selv hadde plukket opp fra sin tid på St. Anthonys i London, hvor han lærte seg latin, og da han senere lærte seg gresk på Universitet i Oxford (Roper, 1935: 5; Harpsfield, 1932: 10, 12). Greskundervisningen var sentral for å kunne forstå de bibelske tekstene, som Richard Croke skriver i *Duas orationes*, i sitt forsvar for greskundervisning ved Cambridge: «Jeg hører at de fleste av dere har gitt opp studier i gresk litteratur [...] men hvor kommer religionen fra, om ikke fra gresk? Hva med Det nye testamentet? Foruten Matteus, ble ikke alt skrevet på gresk?» (2022: 76).³⁴ Thomas More kommer med det samme argumentet i sitt forsvar for greskundervisning ved Oxford: «Jeg trenger ikke nevne at Det nye testamentet først ble skrevet på gresk eller at de eldste og mest lærde fortolkere av De hellige skrifter var greske, eller at de skrev på gresk» (*Correspondence*, 60).³⁵ I dette brevet til Oxford, datert til 1518, gjentar han også et poeng fra *Utopia* om at foruten Cicero og Seneca, som skrev på latin, «har latinske lærde intet annet enn det som ble skrevet på gresk, eller oversatt fra gresk til latin» (*Correspondence*, 60). Igjen ser vi hvor viktig oversettelse er for humanistene, da det kun er i oversettelsen at tanker kan overføres til andre språk – samtidig understrekes hele tiden viktigheten av å ha kunnskap i flere språk, for å kunne forstå betydningene og nyansene i originalteksten. I Thomas Mores og hans datter, Margaret

³¹ «Habent ex me [...] Platonis opera pleraque, Aristoteles plura, Theophrastum item de plantis, sed pluribus, quod doleo, in locis mutilum» (CU: 180)

³² «[...] Sophoclem minusculis Aldi formulis» (CU: 182).

³³ «[...] mirum quanto studio contenderunt ut [linguam Graecam] liceret ipsis nostra interpretatione perdiscere» (CU: 180).

³⁴ «Audio ego plerosque vos a literis Graecis dehortatos. [...] sed unde quaso orta religio, nisi e Graecia? Quid enim novum testamentum? Excepto Metthaeo. Nunquid totum Graece conscriptum est?» (Croke, 2022: 76).

³⁵ «Taceo Novum Testamentum, totum fere primo scriptum Graece. Taceo vetustissimos quosque atque peritissimos sacrarum literarum interpretes fuisse Graecos, Graeque scripisse [...]» (*Correspondence*, 60).

More Ropers, oversettelser fra latin til engelsk benyttet de ofte to eller tre ord for å få frem nyansene av det ene latinske ordet (McCutcheon, 2015a: 246).

Oversettelsespraksisen var også en sentral del av den kristenhumanistiske tilnærmingen som Margo Todd har kalt aktivistisk: «Christian humanists demanded that the Bible be made available in accurate vernacular translation of the best Greek and Hebrew texts to every Christian. They rejected the principle of priestly mediation of the Bible, opting to campaign for sufficient popular literacy and availability of the Scriptures» (1987: 25). Thomas More var også en forkjemper for at Bibelen skulle bli tilgjengelig for gud og hvermann, men motsatte seg de protestantiske bibeloversettelsene, som han skriver i *A Dialogue Concerning Heresies*: «the great harme that were lykely to grow to some folk / howe be it not by the occasyon yet of the englysh translacion / but by the occasyon of theyr owne lewdnes and foly / which yet were not in my mynde a suffycyent cause to exclude the translacyon and put other folke from the benefyte thereof» (CW, bd. 6, I: 338). Thomas More forfekter at både kvinner og menn, så lenge de er dydige, vil fint kunne forstå bibelen slik den skal forstås «there is no trectyce of scripture so harde but yt a good veruous man or woman eyther / shall somewhat fynde therin that shall delyte and encrease theyr devocyon» (CW, bd. 6, I: 339). Dette godet anser han som den eneste fordelene med protestantenes praksis, at både bønder, vevere, snekre og kvinner skal få tilgang til den hellige tekst, men han har problemer med at de har valgt å ta ut visse deler av Bibelen, og at protestantenes kunnskap i gresk og latin er så svakt og forsømt at man ikke kan si annet enn at «these Lutherany [be] in a madde mynde». Det var også denne ‘galskapen’ og ‘falske læren’ som More mente å finne hos Lutheranere som den engelske bibeloversetteren William Tyndale (1494–1536), som gjorde at More, i *The Confutation of Tyndale’s Answer* (1533), skrev at «yf a man wolde now translate Moria [i. e. *Moriae Encomium* by Erasmus] in to Englysh, or some workes eyther that I have my selfe wryten ere this, all be yt there be none harme therin [...] I wolde not onely my derlynges bokes but myne owne also, helpe to burne them both wyth myne owne handes» (CW, bd. 8, I). Det at Thomas More i så sterk grad nektet å ha sine egne bøker oversatt, skal selvfølgelig ikke ta noe vekk fra det demokratiserende prosjektet til de nord-europeiske humanistene, som til det siste kjempet for sosial reform, men på katolsk grunnlag. Nina Burtons beskrivelse av Erasmus og More som vandrer langs Themsen mens de diskuterer Platon, illustrerer således fint hvordan kristenhumanistene hadde en aktiv tilnærming til denne filologiske tradisjon og praksis. Vi kan se den samme aktive tilnærmingen i hvordan Thomas More benytter seg av den greske tradisjonen, i hans introduksjon av Hythlodæus i *Utopia*.

1.1.2 *Hythlodæus som reisende humanist*

Første gang leseren møter Raphael Hythlodæus fortelles det at han har reist rundt som en omflakkende Odyssevs eller en Platon (CU: 42). Dette viser hvordan greske tekster utgjør en viktig intertekstuell forelegg for forståelsen av Hythlodæus, og den er vel verdt å gå litt nærmere inn i. Odyssevs referansen henviser oss, selvsagt, til Homers *Sangen om Odyssevs* (*Ὀδύσσεια ποιήσις*), eller *Odysseen* som vi kjenner tittelen som i Peter Østbyes gjendiktning fra 1922. Hos Østbye lyder tredje linjen slik: «Mangen en by fikk han se og merket seg folkenes lynde» (Homer, 1922: 1). Denne intertekstuelle forbindelsen mellom Odyssevs og Hythlodæus tas også opp igjen senere i *Utopia* når Hythlodæus forteller om sine reiser: «For etter mange dagers reise, sa han, hadde de funnet småsteder og byer, stater som både var folkerike og hvis politiske styre var langt fra dårlig drevet» (CU: 46). Når vi senere får høre at Morus og Gillis var mer interessert i å høre beretninger om dydige og gode folk, enn om de monstre som man møtte på veien – som Skylla-skapninger, morderske harpyer og menneske-etende laistrygoner – skapninger som alle havreisende møtte og alle landboere visste var allestedsnærværende, – får vi igjen en henvisning til den farlige og dramatiske reisen som Odyssevs la ut på etter Trojas fall, på vei hjem til sitt kjære Ithaka (CU: 48). Referansen til Platon derimot, er ikke en henvisning til de folks lynne og monstrositeter som er å finne for en havseiler, men snarere en referanse til hvordan et tenkende menneske møtes når det støter på en despot. Denne forståelsen av Platon utgjør hovedargumentet til Hythlodæus i bok I av *Utopia*, i den delen vi kaller «Dialogen om hofftjeneste».

I Diogenes Laertios' (ca. 200 f.Kr.) biografi om Platon (428-347 f.Kr.) i tredjebok av *Om fremragende filosofers liv og meninger* (*βίων και γνωμών των εν φιλοσοφιαι ενδοκιμησαντων*, ca. 225–250 f.Kr.), fortelles det at Platon reiste til Sicilia tre ganger (3.18). Det viktigste innholdet i disse tre reiseberetningene, som i sin struktur kan minne om den hellenistiske kjærlighetsromanen med alle sine forviklinger og intriger, er at Platon ved tre anledninger møter ulike tyranner ved navn Dionysios (den eldre og den yngre), hvor han forfekter at en konge skal lede et land med dyden som rettesnor, ikke med voldsmakt. Hythlodæus henviser også til dette, når han argumenterer for hvorfor en filosof ikke burde ta del i hoffet til en monark, selv om Morus og Gillis mener han burde: «Dog er det ingen tvil om at Platon korrekt forutså at hvis ikke konger selv blir filosofer [...] vil de aldri kunne bli påvirket av filosofenes forslag: hvilket han også selv opplevde i møte med Dionysios» (CU: 82)

Da Platon på sin første reise, i en opphetet diskusjon, kommer til å kalle kong Dionysios den eldre for en tyrann (fordi denne kongen ikke styrer landet etter folkets beste, men for sitt eget beste), blir Platon først dømt til døden, senere til slaveri, og blir til slutt kjøpt av en venn

(Diogenes Laertios, 3.19–21). Den andre gangen Platon reiser til Sicilia, ber han Dionysios den yngre (sønn av den eldre) om å gi ham en øy, så han kan virkeliggjøre sin filosofiske stat fra dialogen Staten, men da Dionysios mistenker Platon for å være involvert i en konspirasjon mot ham ledet av Dion og Theodotas, blir det ikke noe av øyen likevel (Diogenes Laertios, 3.21–23). Den tredje reisen til Sicilia motiveres av Platons ønske om å megle fred mellom Dion og Dionysios den yngre, men da dette skjærer seg gir Platon opp alle sine politiske ambisjoner og melder seg ut av *vita activa* for et *vita contemplativa* (Diogenes Laertios, 3.23). Laertios sine beretninger om Platon minner her om oppspinn, og hans beretning om ulike filosofer er også blitt kritisert i lang tid, men denne forståelsen var ikke rådende i renessansen. For humanister som Thomas More, Erasmus og Pieter Gillis, ble disse historiene, som også finnes hos Plutark og i Platons brev, tatt for å være en nokså autorativ sannhet. Referansen til Platons reiser i forbindelse med Hythlodæus forteller oss altså at han har reist rundt som en filosof, ikke som en erobrer, og at han ønsker å fremme gode politiske styresett med felleseie som prinsipp, snarere enn å fremme tyranniske fyrstestater. Hvis Platon hadde fått den øyen som han ba Dionysos om, hadde det, for Hythlodæus (og trolig også for More) blitt et styre lignende *Utopia*: «Hva om jeg fortalte dem det Platon forestiller seg i sin Staten eller det som utopianerne faktisk gjennomfører i sin stat?» (CU: 98).³⁶ Gjennom disse referansene til Homer og Platon, skaper Thomas More, hos sine lærde humanistiske lesere, en hermeneutisk fordom som forbereder dem på hvilke standpunkt Hythlodæus kommer til å ta og hvilke historier han kommer til å fortelle videre i *Utopia*. Lesningen bekrefter første inntrykket, og viser dermed at det er et filologisk fokus i utviklingen av denne karakterens aktive tilnærming til egen lære og politisk teoretisering, selv om han nekter å gå inn i hofftjeneste for å tjene en *tyrannos* (τύραννος). Det har ingenting å si om det er humanister som diskuterer mens de vandrer langs Themsen eller skriver brev og litterære verker på hesteryggen, eller om de seiler jorden rundt, for i begge tilfeller anvendes boklig lærdom på en verdslig måte.

1.1.3 En ny, kristen Sokrates

Filologien og filosofien var altså, slik humanistene forstod det, et redskap som skulle benyttes i det praktiske og aktive livet, for å sette teorier om undervisning og politikk ut i praksis: «humanist theoreticians drew their new vocabulary of virtue [...] neither from the chivalric nobleman nor of the religious contemplative, but rather of the godly layman, active in forum and marketplace» (Todd, 1987: 28). Platon var forbilledlig på disse humanistiske områdene, da

³⁶ «Quod si aut ea dicerem quae fingit Plato in sua republica aut ea quae faciunt Utopienses in sua» (CU: 98)

hans elegante greske prosa formidlet en aktivt engasjert Sokrates som, på sitt ironiske vis, stilte meningsmotstandere til veggs i et forsøk på å formidle moralske dyder og statsreformer. Thomas More blir i Nicholas Harpsfields (1519-1575) biografi fra 1557, beskrevet som en «newe, christen Socrates», en sammenligning som R. W. Chambers i sin *Thomas More* er med på å utvide (Harpsfield, 1932: 199; Chambers, 1935: 12–15). Chambers påpeker dog en viktig distinksjon mellom de to: «While we cannot be sure to what extent the ideas of his *Republic* were ever put forward by the historic Socrates, *Utopia* is More's own» (1935: 13). Sokrates er, for oss i dag, så vel som på Mores tid, primært kjent som en litterær figur i skriftene til Xenofon og Platon. Thomas More derimot, var en forfatter, og store deler av hans litterære produksjon er fremdeles bevart (Chambers, 1935: 12). Denne distinksjonen er ikke uviktig, for en forståelse av Thomas More som humanist og som forfatter av *Utopia*.

Det at Platons *Staten* dukker opp i samtlige biografiske diskusjoner av Thomas More, er ingen tilfeldighet, da Mores interesse for denne teksten er svært tydelig i hans, utvilsomt, mest definerende humanistiske verk, *Utopia*. Platon nevnes hele syv ganger i *Utopia*, hvilket er mer enn noen annen forfatter, antikk eller samtidig, blir nevnt. Han nevnes seks ganger ved navn, en gang ved pronomen. De fordeler seg på seks ganger i bok I (CU: 42, 82, 98, 100) og én gang i bok II (CU: 180). Til sammenligning nevnes Jesus, ved sitt messianske navn Kristus, kun fem ganger: to ganger i bok I (CU: 98) og tre ganger i bok II (CU: 218, 220). Dette viser tydelig hvor sekulært dette verket er, og hvor mye *Utopia* står i arv til antikkens 'hedninger'. Platon var likevel ikke den eneste betydelige greske forfatteren for More, Erasmus og humanister i deres krets: «In stature and influence Plato and Plutarch may stand highest in the sixteenth century, but Lucian had a vogue, especially in the first half of the century» (CW, bd. 3, I: xviii). Sent i 1505 eller 1506 fant Erasmus og Thomas More sammen og bestemte seg for å oversette et utvalg tekster fra satirikeren og kynikeren Lukian av Samosata fra gresk til latin. Trolig tok de utgangspunkt i 1503-utgaven fra Aldus' boktrykkeri i Venezia, men vi kan ikke være sikre på det (CW, bd. 3, I: xxvii–xxviii). Det vi vet er riktignok at Lukian ble høyest verdsatt av de to, og at de trykket fruktene av sitt felles oversettelsesarbeid i 1506 – arbeidet inneholder et av de tidligste eksemplene på Mores latinske prosa. I sin innledning til Lukian, i et brev dedikert til Thomas Ruthall (d. 1523), kongelig sekretær for Henrik VIII, kaller More sine oversettelser for: «mine første studier i gresk språk og litteratur» (CW, bd. 3, I: 6ff).³⁷ Han forsvarer også hvorfor en slik vittig tilnærming, fra en hedensk forfatter, kan være nyttig for gode kristne: «Og på denne måten har [kristne] ikke etterlatt noe om en martyrs eller en jomfrus

³⁷ «in graecis literis studij mei primitas» (CW, bd. 3,I: 6ff)

liv uten å sette inn en usannhet av denne typen, med fromme intensjoner selvsagt, for ellers ville det vært en fare for at sannheten i seg selv ikke kunne stå på egne ben, men var nødt til å støtte seg på løgner» (CW, bd. 3, I: 4ff).³⁸ En kristen tenker, enten det er St. Johannes Krysostomos (349-407 e.Kr.) eller St. Augustin av Hippo (354-430 e.Kr.), begge kirkefedre som, ifølge More, har benyttet seg av Lukians dialoger i sine egne skrifter (CW, bd. 3, I: 2–6), bør la seg kneble av *sannheten* når en usannhet, eller fiktiv fortelling, kan gjøre sannheten mer spennende, så lenge den er utledet av from og kristelig intensjon.

Lukian nevnes kun én gang i *Utopia* (CU: 180), men hans retoriske stil, *serio-ludere*, en blanding av latter og alvor, er med på å prege hele verket. I den fulle tittelen til *Utopia* beskrives verket som «ikke mindre velgjørende enn underholdende» («nec minus salutaris quam festivus»), en beskrivelse som lyder påfallende lik Mores beskrivelse av Lukian i dedikasjonen til Thomas Ruthall: «Jeg er usikker på om denne dialogen er mer underholdende eller velgjørende» (CW, bd. 3, I: 4)³⁹. Denne stilen gjorde seg utmerket godt for kritikk, som Nina Burton skriver: «Humorn har en egen grammatik. Ironins undertoner kan rymma raka motsatsen mot vad som sägs, och ett skratt kan snabbt dra av auktoriteter deras mantel. Ändå är humorn så öppen att den inte känns hotfull» (Burton, 2020: 78).

Ironien i *Utopia* er kanskje mest synlig i de antifrasiske navnene som gjennomsyrrer Hythlodæus' beskrivelse av de sedvaner og institusjoner (*mores ac institutis*) som finnes på øyen med det antifrasiske navnet «Ingensteds». Hovedstaden heter *Amaurotus*, «mørklagt», elven som renner gjennom øyen heter *Anydrus*, «uten vann», og fyrsten heter *Ademus*, «uten folk», bare for å ta noen åpenbare eksempler. Navnet til *Raphael Hythlodæus* er selv et interessant eksempel, da den første delen, Raphael, hebraisk for «Guds heler», viser til en erkeengel, en budbærer fra Gud, mens etternavnet, Hythlodæus, er et gresk nyord hvor den første delen kommer av ὑθλος (hythlos) som betyr «vrøvl» eller «tomprat», ofte forbundet med Sokrates, mens den andre delen enten viser til δαίειν (daiein) som betyr «formidler», eller til ὁδαιός (hodaïos) som betyr «handels gods» eller «det man seiler for å handle».⁴⁰ Jeg personlig ser meg mest enig med tolkningen at Hythlodæus viser til *hythlos + hodaïos*, og altså betyr en som «reiser for å selge skrøner», hvilket er særdeles ironisk fordi More fremstiller ham som en

³⁸ «Itaque nullam fere martyris, nullam viginis vitam praetermiserunt, in quam non aliquid huiusmodi mendaciorum inserverint, pie scilicet, alioqui enim periculum erat, ne veritas non posset sibi ipsa sufficere, nisi fulciretur mendacis» (CW, bd. 3, I: 4ff).

³⁹ «dialogus nescio certe lepidior ne, an utilior» (CW, bd. 3, I: 4).

⁴⁰ Navnet Raphael Hythlodæus og dets mulige betydninger har vært gjenstand for mange studier. Jeg anbefaler å se på N. G. Wilsons, «The Name Hythlodæus», 1992, *Moreana*, bd. 29, s. 33–4 og Elizabeth McCutcheon, «Thomas More, Raphael Hythlodæus and the Angel Raphael», 2015, *Moreana*, bd. 52, s. 16–34, da jeg har funnet disse særlig fruktbare.

ærlig, klok og vis humanist. Denne tvetydigheten i det greske språket gjør det særdeles utmerket å benytte seg av når man bedriver satire, selv om den er skrevet på latin, forutsatt, naturligvis, at ens intenderte lesere forstår «humorns språk».

Det finnes også i dette 'humorspråket' en forbindelse mellom Lukian og Platon gjennom den humanistiske satiren: «Lucian, himself a student both of Aristophanes and of Plato, allows his Renaissance imitators and innovators a glimpse through him into a Platonic world in which words cannot convey ultimate truth» (Relihan, 217: 345). More påpeker også Lukians bruk av sokratisk ironi («Socratica ironia») hos Lukian (CW, bd. 3, I: 4). Dilwyn Knox påpeker at sokratisk ironi i renessansen ble forstått bokstavelig, som ironi: «Examples of Socrates' *ironia* which classical and Renaissance authors noted in Plato's works conformed to this interpretation [of Socrates' *ironia* as a witty, subtle *ironia*, distinguished from blatant, aggressive *ironia*]]» (Knox, 1989: 103; forfatters kursiv).

En slik tilnærming tjente humanistene godt i kampen mot middelalderens skolastiske lære. C. S. Lewis argumenterer overbevisende for at humanistene ikke så mye kjempet *for* noe som *mot* noe: «The war between the humanists and the schoolmen was not a war between ideas: it was, on the humanists' side, a war against ideas» (Lewis, 1954: 30). Vi ser at denne tendensen er tydelig til stede i *Utopia*, i Hythlodæus beskrivelse av utopianernes filosofi og lære:

Ut av alle de filosofene hvis navn er kjent og hyllet i vår del av verden, var ingen av dem kjent for utopianerne før vi ankom [øyen], og likevel har de oppdaget, i musikk, dialektikk, aritmetikk og geometri, vel så mye som våre gamle filosofer. Allikevel, på tross av at de er på nivå med våre antikke tenkere i så godt som alle emner, er de langt på vei ukjente med oppdagelsene til våre nye dialektikere. Faktisk har de ikke oppdaget en eneste av de reglene i restriksjon, amplifikasjon og supposisjon som våre unge gutter lærer seg i *Parva logicalia*. Dessuten er de så langt fjernet fra spekulasjoner på syllogismens mellomtermer [*secundas intentiones*] at de ikke en gang kunne se allmenn-mennesket [*hominem ipsum in communi*] selv om vi pekte rett på ham, og (som du vet) er han så enorm at han er større enn en kjempe» (CU: 156).⁴¹

Hvis ironien ikke er tydelig nok, har teksten her også fått en marginalnote som viser at det er snakk om satire, «Dette stedet i teksten fortøner seg som nesevist» («Apparet hoc loco subsesse nasum»). Dette tillegget ville vært unødvendig for de som er kjent med humanistenes kamp mot

⁴¹ «Ex omnibus his philosophis quorum nomina sunt in hoc noto nobis orbe celebria ante nostrum adventum ne fama quidem cuiusquam eo pervenerat, et tamen in musica, dialecticaque ac numerandi et metiendi scientia eadem fere quae nostri illi veteres invenerunt. Ceterum ut antiquos omnibus prope rebus exaequant, ita nuperorum inventis dialecticorum longe sunt impares. Nam ne ullam quidem regulam invenerunt earum quas de restrictionibus, amplificatiionibus ac suppositionibus acutissime excogitatis in parvis logicalibus passim hic ediscunt pueri. Porro secundas intentiones tam longe abest ut investigare suffecerint ut nec hominem ipsum in communi, quem vocant, quamquam (ut scitis) plane colosseum et quovis gigante maiorem, tum a nobis praeterea digito demonstratum, nemo tamen eorum videre potuerit» (CU: 156).

skolastikkens livsfjerne logikklære (Surtz, 1957: 82). Angrepet på syllogismelæren til Aristoteles, som sto høyt i kurs hos middelalderens skoler, kjenner vi i nordisk sammenheng fra Ludvig Holbergs *Erasmus Montanus eller Rasmus Berg* (1731), hvor Erasmus Montanus gjennom to negative premisser («En Steen kand ikke flyve», «[Mor Nille] kand ikke flyve»), kommer frem til konklusjonen at «Morlille [er] en Steen», hvor på hans mor tror at hun «blir til Steen» (LHS, *Erasmus Montanus*, II, 3).⁴² Den samme latterliggjøringen av livsfjern filosofi gjelder i Hythlodæus ironiske kommentar om at utopianerne ikke kan se «allmenn-mennesket», eller allmennebegrepet av «mennesket», selv om middelalderens universalismeteorier argumenterte for at dette var en selvstendig eksistens bestående av alle menneskers felles karakteristikk. Denne ironiske og humoristiske måten å harselere med syllogismens og universalismens manglende kontakt med den verdslige, empiriske verden, finner man hos flere av renessansens forfattere, som Erasmus, Vives og Rabelais.

C. S. Lewis ser på dette som et primært litterært angrep på en filosofisk retning i «New Learning and New Ignorance»: «These are not the terms in which a new philosophy attacks an old one: they are, unmistakably, the terms in which at all times the merely literary man, the belletrist, attacks philosophy itself» (Lewis, 1954: 30). En slik forståelse sammenfaller med Margo Todds utlegning av kristenhumanismens reformatoriske ånd: «The *vita activa* is the prescribed model of behaviour which emerges from Erasmian writings. [...] Humanists clearly rejected the contemplative ideal of the Middle Ages in favor of action in a civic milieu» (1987: 34; forfatters kursiv). Det er i et slik miljø Mores sosialkritikk formes, og som Myron P. Gilmore har kommentert i *The World of Humanism*: «The *Utopia* was More's most fundamental and comprehensive piece of social criticism [...] but his ideals in education and religion were at the very center of the thinking of the Christian humanists» (Gilmore, 1962: 213, 215).

1.1.4 Kristenhumanisme og kvinner

Det er altså ingen tvil om at den kristenhumanistiske bakgrunnen har vært essensiell for utviklingen av *Utopia*, men hvilken rolle spiller dette for kvinneframstillingen på *Utopia*? Platons *Staten* er trolig det viktigste argumentet her. I femte bok av *Staten* argumenterer Platon

⁴² Ludvig Holberg tjener her som et eksempel på en humanistisk latterliggjøring av skolastikken, men han er på ingen måte tilfeldig valgt. I sin egen utopiske roman, *Nicolai Klimii iter subterraneum* (1741), kommer hovedpersonen Nils Klim til en verden under jorden hvor, i likhet med *Utopia*, kvinner og menn er tilsynelatende likestilte. Holbergs skjemtedikt «Zille Hans Dotters Gynaecologia eller Forsvars Skrift for Qvindekjønnen» (1722) argumenter for kvinners rett til utdannelse med flere av de samme argumentene som man finner hos Juan Luis Vives' *De institutio Christianae Feminae*, som til en viss grad er basert på Mores forsvar for kvinners utdannelse. Både Holberg og More har også det til felles at deres offentlige forsvar for kvinnens stilling, forekommer i tilsynelatende komiske og paradoksale verker.

for at kvinner og menn skal ha de samme funksjonene i de øverste lagene av hans idealsamfunn, fordi de har like sjelsevner (Plat. Rep. 451a–456a). I *Utopia* tar Thomas More dette et steg videre ved å skape et samfunn som ikke primært er skapt for en elite, men hvor likhet regjerer over alt, som Dominic Baker-Smith påpeker i «Uses of Plato by Erasmus and More»: «More's departure from Plato is to make a strictly rational life the goal of the entire community rather than of its governing elite alone, a point that has some importance for the role of women» (1994: 96). Baker-Smith skriver at More, til forskjell fra Platon, lar kjønnsforskjellene få tjene en viktig rolle i utviklingen og tjenestegjøringen i staten på Utopia. Der Platon påpeker at kvinner har de samme mulighetene som menn, i kraft av å være lik menn, gir More kvinner de samme mulighetene som menn uten å tvinge dem inn i en mannlig rolle.

Dette er resultatet av «[Plato] modified in the light of a Christian anthropology», for kristendommens nestekjærlighetsbudskap fordrer likhet for alle: «Her er verken jøde eller greker, verken slave eller frimann, verken mann eller kvinne. Dere er alle ett i Jesus Kristus» (Gal. 3, 28).⁴³ Der Platon danner idéinnholdet, gir Lukian – gjennom sin latterlige og alvorlige retoriske stil – en form som tillater Thomas More å presentere kvinner og menn som aktive samfunnsborgere på lik linje, uten at noen tar harme eller anstøt av det. Reform vil synes ufarlig når det er formidlet med vidd og ironi og plassert på et sted langt borte, i en annen del av verden.

1.2 Den nye verden

Da Hythlodæus introduserer utopianerne til den greske litteraturen, introduserer han dem samtidig til trykkpressen, som Hythlodæus forteller: «[...] to av oppfinnelsene deres skyldes oss: trykkpressen og fremstillingen av papir» (CU: 182).⁴⁴ Trykkpressen var utrolig viktig for at tekster kunne få den vide spredningen som de fikk utover på 14- og 1500-tallet. Denne spredningen av idéer knytter seg dog også til reiser, slik man ser eksemplifisert i skikkelsen til Thomas Linacre. Sharon Miller ser i *Utopia* et dypere forhold mellom trykkpressen formidling av humanistisk kunnskap, og den europeiske reiselysten: «the very voyage that brings texts to Utopia, giving Utopians the ability to replicate the humanist distribution of ideas, is explicitly linked to new world travel. For Hythlodæus, More tells us, traveled with Vespucci» (Miller, 2011: §13).⁴⁵ Vespuccis reiser ble kjent gjennom en bok trykket i Firenze i 1505, som inneholdt fire brev om hans reiser til Brasil i Sør-Amerika ved navn «Quattuor Americi navigationes» og

⁴³ «non est Iudaeus neque Graecus / non est servus neque liber / non est masculus neque femina / omnes enim vos unum estis in Christo Iesu»

⁴⁴ «[...] duas [inventiones artium] tamen debent nobis, chalcographorum et faciendae chartae» (CU: 182)

⁴⁵ Min utgave av Sharon Millers bokkapittel er ikke paginert, jeg vil derfor referer til avsnitt.

et som oppsummerer det han hadde sett, «Epistola Americi de novo mundo», også kjent som «Mundus Novus». Disse brevene ble først skrevet på italiensk, men i Firenze utgaven fra 1505 ble de trykket sammen med latinske oversettelser av de samme brevene, for å sikre seg et internasjonalt publikum. I dette underkapittelet vil jeg sammenligne Vespuccis brev med Thomas Mores *Utopia* for å vise hvordan renessansen tanker om den nye verden har formet kvinnefremstillingen i Mores *Utopia*. Jeg vil også se på hvordan Vespuccis beskrivelse av ‘den nye verden’ som et slags ambivalent ‘paradis på jord’ skaper en bro mellom Augustins eksegese om Genesis og Thomas Mores *Utopia*. Europeisk kolonialisme vil nevnes, men ikke drøftes noe inngående, da fokuset i oppgaven min er kvinnefremstillingen og dennes relevans.

1.2.1 Det de gamle ikke visste

Tidlig i sitt brev til Lorenzo Pietro de Medici, kommer Amerigo Vespucci med en epokeavgjørende definisjon av det han kaller «en ny verden»: «Det må med rette kunne kalles en ny verden, fordi ingen av disse landene fra før var kjent av våre forfedre, og fordi det vil være aldeles nytt for alle som hører om dem. Dette overgår oppfatningen til våre antikke tenkere, som mente at størsteparten av verden sør for ekvator ikke bestod av land, men av et hav som de kalte Atlanterhavet. Og hvis noen hadde bekreftet at det fantes land der, hadde de gamle mange gode grunner for at det landet ville være ubeboelig» (Vespucci, 1903: 27).⁴⁶ Det er ikke overraskende, etter en slik beskrivelse, at nyheten om den nye verden skapte furore. Det var ikke lenge siden man hadde gjenoppdaget antikkens forfattere, fått tilgang og tiltro til deres skrifter, også skulle det altså, i 1505 – fire år etter at en italiensk kartograf ved navn Amerigo seilte fra Lisboa under portugisisk flagg i 1501 – vise seg at det fantes et befolket kontinent som de antikke forfattere og tenkere ikke trodde eksisterte eller var beboelig.

Et slik epistemisk paradigmeskifte var en voldsom omveltning å ta innover seg, men den fikk likevel vind i seilene. Den må ha spredd seg raskt, for allerede i 1507 kom Waldseemüller ut med et kart som tegnet opp det nye kontinentet America, som fikk sitt navn fra den italienske oppdagerens bøker.⁴⁷ Det hersker i så måte ingen tvil om at pennen er mektigere enn sverdet når det gjelder å kolonialisere et kontinent. Vespucci fikk erobret

⁴⁶ «quasque novu[m] mundu[m] appellare licet. Qua[n]do apud maiores n[ost]ros nulla de ip[s]is fuerit habita cognito et audie[n]tib[us] omnibus sit novissima res. Et e[a]m h[a]ec opinionem n[ost]ro[s] antiquo[s] excedit; cu[m] illo[s] maior[es] pars dicat ultra linea[m] equinoctiale[m] et versus meridiem no[n] esse co[n]tinentem, sed mare tantu[m] quod atlanticum vocare. Et si qui [?] continentem ibi esse affirmaverunt, ea[m] esse terra[m] habitabilem multis rationibus negaverunt» (Vespucci, 1903: 27)

⁴⁷ En lignende omdøping foregår i *Utopia*, da landet Abraxa, under erobringen av kong Utopus, blir døpt til hans *Utopia*. Denne patronyme tradisjonen, hvor land får navn etter sitt mannlige opphav, har tydelige patriarkalske konnotasjoner, som Almudena Machado Jiménez skriver i «On Utopus’ uterus» (se Jiménez, 2021: 52–4)

Amerika gjennom brev og kartbøker. Vespuccis tilstedeværelse i *Utopia* bekrefter langt på vei den innflytelsen som Vespuccis brev hadde på samtiden. Det er ingen tilfeldighet at Raphael Hythlodæus er blitt gjort til portugiser («est enim Lusitanus»), for det var under beskyttelse av den portugisiske kongen at Amerigo Vespucci fikk reist til den nye verden (CU: 44; Vespucci, 1903: 27). Utopia blir dog aldri beskrevet i Vespuccis brev, for, som Hythlodæus forteller, hadde han bedt om å bli igjen i den nye verden da Vespucci vendte tilbake til Europa (CU: 46). Hythlodæus med sitt femmannsmannskap, som vennen hans Tricius Appinatus inngår i,⁴⁸ seilte så videre for å oppdage hittil uoppdagede områder (CU: 46, 182).

I likhet med Vespuccis brev, orienterer også Hythlodæus seg etter ekvator, slik det blir gjenfortalt av Thomas Morus: «Selvfølgelig, under ekvator og på begge sider av denne linjen som solens bane dekker, ligger det store og tørre ørkenområder som varmes av evig brennende flammer» (CU: 46).⁴⁹ Her finner man øde områder bosatt av ville beist og «mennesker som ikke er mindre ville og skadelige enn dyrene selv»,⁵⁰ men etter hvert ble været mildere og de fant folk, byer og tettsteder («populus, urbes, oppida») hvor man handlet seg imellom og med sine naboer, de dro til og med på handelsreise til andre land og hav (CU: 46). Denne beskrivelsen ligger langt unna de vi kan lese hos Vespucci:

Videre har de *ingen templer* og holder *ingen lover*, og de er heller ikke avgudsdyrkere. [...] *Det er ingen kjøpmenn blant dem, og heller ingen handel av varer*. Folkene der fører stadig krig seg imellom, uten orden eller teknikk. De eldre får de yngre til å gjøre det de ønsker, gjennom sine prekener: *de egger de unge til strid mot hverandre, og får dem til å drepe hverandre på de grusomste måter*. De holder ikke krigsfangene i live, men slakter dem som blir ydmyket, og seierherrene spiser de beseirede: for menneskekjøtt er en vanlig ingrediens i deres måltider (Vespucci, 1903: 29; min kursiv).⁵¹

Det leveviset som menneskene, i Vespuccis beskrivelse, utfører, ligger langt unna det europeiske levesettet. De har ingen gudsdyrkelse (som Vespucci har klart å observere i alle fall) og ingen lover. De dreper hverandre i groteske overgangsritualer. Det er ikke rart Vespucci utbryter «Hva mer kan jeg si!» (Vespucci, 1903: 29).⁵² Denne ‘barbarismen’ som Europeerne

⁴⁸ Navnet til denne kompanjongen stammer fra et epigram av Martial (XIV, 1), hvor Martial skriver «sunt apinae tricaeque» eller på norsk: «de er verdiløse og usle». Det burde si sitt om verdien av Hythlodæus fem mann.

⁴⁹ «Nempe sub aequatoris linea tum hinc atque inde ab utroque latere quantum fere spatii solis orbita complectitur, vastas obiacere solitudines perpetuo fervore torrida» (CU: 46)

⁵⁰ «hominibus neque minus efferis quam sint beluae neque minus noxiis» (CU: 46)

⁵¹ «Cetera nullu[m] habent templu[m], et nulla[m] tenent legem, neque sunt ydolatre. [...] Non sunt inter eos mercatores neque comercia rerum. Populi inter se bella gerunt, sine arte, sine ordine. Seniores fuis quibusdam concionibus iuvenes flectunt ad id q[uo] volunt: et ad bella incendu[m]t in quibus crudeliter se mutuo interficiunt. Et quos ex bello captivos ducunt non eorum vite sed sui victus causa occide[n]dos servant nam aly alios et victor victos comedunt inter carnes humanas est eis co[n]tinent]is in cibus» (Vespucci, 1903: 29)

⁵² «Quid ultra dicam» (Vespucci, 1903: 29)

påstod var å finne i den nye verden, ble i tidlig-nytid gjentatte ganger brukt i kolonialistisk propaganda. Europeerne skulle 'redde' og 'sivilisere' de amerikanske urinnvånerne gjennom misjonering og utbytting av både landområder og arbeidskraft. I beskrivelsen av det gull og de naturressurser som finnes i den nye verden, klarer ikke Vespucci å la være å komme med en oppfordring til imperialistisk handling: «Hvis disse var markert som våre eiendommer, er jeg ikke i tvil om at de ville kommet menneskeheten til gode» (Vespucci, 1903: 30).⁵³ Kolonialiseringen av den nye verden blir også et emne i Thomas Mores *Utopia*: «Hvis befolkningen på hele øyen [Utopia] skulle vokse slik at den er større enn bæreevnen, kaller de inn utvalgte innbyggere fra alle byene, for at de skal plante en koloni [*coloniam*] under [Utopias] lover på et nærliggende fastland der urinnvånerne har store og tomme tomter med upløyd mark» (CU: 134).⁵⁴ At innbyggerne i den nye verden ikke har jordbruk, er noe More har hentet fra Vespuccis brev («ibi sine cultore pueniunt» [Vespucci, 1903: 30]), men at dette skal tjene som begrunnelse for å skape imperialistiske kolonier på området er trolig noe Thomas More har hentet fra eget bryst: «More in Utopia [...] 'appears to be the first Englishman to use the word *colonia* in a Roman [i. e. imperialist] meaning'» (Knapp, 1992: 21).

I *An Empire Nowhere* argumenterer Jeffrey Knapp for at Thomas Mores *Utopia* er en av de første tekstene som aktivt tar stilling til spørsmålet om Engelsk kolonialisering av Amerika: «More's Utopian colonial theory, which turns the accusation that a land is 'idle and waste' into a justification for colonizing it, came in fact to be repeated time and again in the American propaganda of Renaissance England» (ibid.). Sharon Miller bygger til en viss grad videre på denne forståelsen av *Utopia*, når hun argumenter for at «the relationship between discourses of idleness, new world activity, and humanist production and publication» gir Mores *Utopia* et kolonialistisk etterliv i senere oversettelser (Miller, 2014: §20). Når jeg i denne oppgaven til tider kan oppleves panegyrisk, er det fordi jeg føler at Mores tidligfeminisme i stor grad har vært både understudert og vært utsatt for et ufortjent dårlig rykte. Hans kolonialistiske impulser er jeg dog langt mer kritisk til, og skulle gjerne ha kunnet gå inn og belyse dette emnet i større grad, men anser Jeffrey Knapp og Sharon Millers inngang til problemstillingen som lite relevant for min oppgave og problemformulering.

Grunnen til at jeg likevel tar det opp er fordi jeg anser dette som et relevant perspektiv på *Utopias* forhold til samtiden og fordi det har en viss sammenheng med kvinnefremstillingen,

⁵³ «Quo[rum] proprietates si nobis note essent, no[n] dubito quin hu[m]anis corporibus saluti forent» (Vespucci, 1903: 30).

⁵⁴ «Quod si forte per totam insulam plus aequo moles intumuerit, tum ex qualibet urbe descriptis civibus in continente proximo, ubicumque indigenis agri multum superest et cultu vacat, coloniam suis ipsorum legibus propagant» (CU: 134)

som Almudena Machado Jiménez er inne på i sin artikkel «On Utopus' uterus». I denne artikkelen ser hun på likheten mellom plantemetaforen Thomas More benytter seg av i beskrivelsen av kvinners utdanning på Utopia og i hans brev til William Gonell: «women become the space where utopian ideals are inseminated and germinated. The parallelism between the land and the body is rendered by a common colonisation process» (2021: 51). En slik tolkning er interessant, men den blir, etter mitt syn, for sterkt preget av teoretisering – og Jiménez andre argumenter for kolonialisme og patriarki i *Utopia* har generelt liten forankring i den faktiske teksten. Hennes tolkning av forholdet mellom kolonialisme og kvinners utdanning holder jeg likevel for sannsynlig, fordi det er en åpenbar parallell i forsvaret for kolonialisering – hvor «upløyd mark» skal overvinnes av europeisk jordbruk – og Mores forsvar for kvinners utdanning i hans brev til Gonell fra 1518: «kvinnes fornuft [*muliebre ingenium*] burde dyrkes flittigere, slik at naturens last [*naturae vicium*] kan veies opp for gjennom flid [*industria*]» (*Correspondence*, 63). Samtidig står en slik tolkning i kontrast til kvinneframstillingen i *Utopia*, hvor nettopp det motsatte argumentet gjør seg gjeldende. Hythlodæus forteller oss at «for det første bruker nesten alle kvinner tiden sin på å være passive»,⁵⁵ kvinner jobber ikke og er slik en del av dagdriverne (*otiosi*) i Europa som gjør at man der ikke kan ha de samme sekstimers arbeidsdagene som de har på Utopia (CU: 129). For på Utopia, derimot, jobber både kvinner og menn med landbruk («*viris mulieribusque promiscua agricultura*») og alle kvinner og menn lærer seg et håndverk («*illis artibus unusquisque [...] discit, nec viri modo sed mulieres etiam*»); kvinnene er altså en del av arbeidsstyrken og på denne måten representanter for «flid» (*industria*). Mores argument for at man skal kolonialisere den 'nye verden', blir snudd på hodet i framstillingen av kvinnene i denne 'nye verden', som i kontrast til europeiske kvinner er «dyrke[t] flittigere» og oppveid «gjennom flid», da de både er lærde og arbeidsomme, mens kvinnene i Europa, slik Hythlodæus fremstiller dem, fremstår som «idle and waste». Hva et slikt misforhold mellom kvinneframstillingen i *Utopia* og den kolonialistiske retorikken i *Utopia* egentlig skriver seg fra ville vært interessant å studere videre, men det blir dessverre et for stort problemområde for omfanget på denne oppgaven. Jeg vil derfor, i den videre tolkningen, la de kolonialistiske perspektivene på kvinner og Mores *Utopia* ligge og heller rette blikket mot Hythlodæus' beskrivelse av disse villmennene som Vespucci har berettet om.

⁵⁵ «*Primum mulieres fere omnes [iners degit]*» (CU: 129)

1.2.2 *Like som oss*

For Hythlodæus er disse menneskene, som oppfører seg som ville dyr, kun en del av en lengre reise. I det Hythlodæus og hans mannskap kommer seg bort fra det varme klimaet i Sør-Amerika og frem til mer tempererte klimaer, blir også levesettet mer gjenkjennelig for kristne europeere (CU: 46). Hythlodæus' beskrivelse av skipene han så på reisen illustrerer godt denne utviklingen: «Skipene som de så i den første regionen var flatkjølte, fortalte han, med seil av papyrus eller flettverk av kvist, og noen steder av lær. Da de kom bakenfor disse så de skip med spisse skrog og seilduker, i alle fasetter like våre egne» (ibid.).⁵⁶ I slutten av denne beskrivelsen finner vi en sentral nøkkelfrase for forståelsen av Utopia som representant for 'den nye verden': «like våre egne» («nostris similia»). Hythlodæus fremstiller sine reiser på en måte som antyder at han har krysset ekvatorlinjen og på et eller annet tidspunkt havnet i et parallelt Europa. 'Nesten som oss' er en velkjent trope i måten humanistene benyttet seg av den nye verden i renessanselitteraturen, som også Auerbach kommenterer på (Auerbach, 1946: 256). Rabelais, som i *Pantagruel* (1532) har lagt sine kjempers hjemsted til Utopia, har ifølge Auerbach gjort nettopp det samme grepet: «[Rabelais' Utopia er] et fjernt land, enda ikke oppdaget, som i likhet med Thomas Mores Utopia, ligger et sted i det fjerne Østen, men som allikevel, fra tid til annen, synes å ligge midt i Frankrike» (Auerbach, 1946: 257). Der Rabelais' Utopia synes å ligge i Frankrike, synes Mores Utopia å ligge et sted i nærheten av England. Dette viser oss, med all tydelighet, at Thomas More ikke benytter seg av den nye verden slik den faktisk er (eller blir fremstilt i reisebøker og reisebrev som påberoper seg dokumentarisk autentisitet), men snarere benytter seg av den nye verden som et sted og en plass som er *forskjellig nok* fra Europa til at man kan kritisere hjemlige forhold, men *lik nok* til at man forstår at kritikken er rettet nettopp mot hjemlige forhold i England.

Den viktigste forskjellen mellom Europa og Utopia som More henter fra Vespuccis brev er kommentaren om at urinnvånerne i Brasil heller ikke har «noen egne eiendeler, men eier alt i fellesskap» (Vespucci, 1903: 29).⁵⁷ En slik tanke om felleseie gjelder også for den øverste samfunnsklassen i Platons *Staten*: «no one has any private possessions apart from his own body: everything else is shared» (Plat. Rep. 464d–e, overs. Emllyn-Jones & Preddy). Det er fullt mulig at det var denne likheten mellom Platons *Staten* og Vespuccis beskrivelse av 'den nye verden' som fikk More og Gillis til å tenke på at disse 'nyhetene' i tiden kunne syntetiseres til en ny

⁵⁶ «Naves quas primis regionibus conspexerunt carina plana fuisse narrabat, vela consutis papyris aut viminibus intendebantur, alibi coriacea. Post vero acuminatas carinas, canabea vela reppererunt, omnia denique nostris similia» (CU: 46)

⁵⁷ «nec habent bona ipsia, sed omnia communia sunt» (Vespucci, 1903: 29)

fiksjonell stat – likevel går både den platonske kommunismen og Vespuccis beskrivelse av felleseie et steg videre: for det er ikke bare varer og gods dette gjelder, det er gjelder også kvinner og barn: «hver mann er sin egen herre, han tar så mange koner han ønsker» (Vespucci, 1903: 29);⁵⁸ «women shall all be the common property of all the men: none shall live with any man privately. Their children too shall be held in common and no parent will know his or her offspring» (Plat. Rep. 457d, overs. Emlyn-Jones & Preddy).

En slik praksis synes fullstendig fremmed for utopianerne: «de er de eneste i sin del av verden som er tilfreds med bare en ektefelle» (CU: 190).⁵⁹ Det er altså visse trekk More henter fra sine forelegg, og visse trekk han ikke får seg til å støtte. I rettferdig distribusjon av varer og gods, blir tanken om felleseie støttet til det fulle, og han går langt utover Platons samfunn hva gjelder samfunnets felleseie. Derimot får han seg ikke til å støtte delingen av husstands- og familiemedlemmer. Det er tydelig at det går et skille her, som synes å være knyttet opp mot kvinner. Hvordan fremstilles så kvinner i den nye verden hos Vespucci? Hvordan skiller dette seg fra hvordan kvinner fremstilles i *Utopia*?

Etter å ha fortalt oss at det er utallige innfødte på denne nyoppdagede plassen, går Vespucci over til å gi oss en generell beskrivelse av deres ytre:

Jeg mener at folkene der er høflige og medgjørlige. Begge kjønn går rundt nakne uten å dekke seg til, for slik de kommer ut av sin mors liv, slik går de til døden. De har store og tette kropper, som er velordnede og velproporsjonerte, og med en farge som er rødlig. Jeg tror det kommer av at de blir farget av solen når de sprader rundt nakne. De har et langt og svart hår. De er smidige når de går eller spiller, og de har et generøst og tiltalende ansikt, som de dessverre skamferer av egen vilje ved å skjære hull i kinnene, leppene, nesen og ørene. Du må heller ikke tro at det er små hull de kutter, eller at de bare har et hull. For jeg har sett de som ikke har mindre enn syv hull i ansiktet, og hvert av dem var stort nok til å romme en plomme! De fyller hullene med steiner, biter av marmor, krystall, vakre blå stener, alabast eller veldig hvite benbiter eller andre vellagde kunstgjenstander, i henhold til deres skikk og tradisjon. Ting som, hvis du hadde sett det, ville syntes både skrekkelig og underlig. (Vespucci, 1903: 28ff).⁶⁰

⁵⁸ «et unusquisque sibi ipsi dominus est, tot uxores ducunt quot volut» (Vespucci, 1903: 29)

⁵⁹ «soli illarum orbis plagiarum singulis sunt contenti coniugibus» (CU: 190)

⁶⁰ «gentem d[i]co mitem atque tractabilem. Omnes utriusque sexus incedunt nudi nulla corporis partem opientes et utier ventre matris prodeu[n]t sic usque ad morte vadunt. Corpora enim habent magna quadrata bene disposita ac portionata et colore declinantia ad rubedinem. Quod eis accidere puto quis nudi incedentes tingantur a sole. Habent et comam amplam et nigram. Sunt in incessu et ludis agiles et liberali atque venusta facie quam tamen ipsimet sibi destruu[n]t. Perforant e[ni]m sibi genas et labra et nares et aures. Neque credas foramina illa esse parva aut quod unu[m] tantu[m] habeant. Didi enim no[n]nullus habe[n]tes in sola facie septem foramina quo[rum] quodlibet capax erat unius pruni obturant sibi haec foramina cum petris ceruleis marmoreis cristallinis et ex albastro pulcherrimis et cum officibus candidissimis et alys rebus artificiose elaboratis se[cun]dum eorum usum. Quod si videres rem insolitam et monstro similem» (Vespucci, 1903: 28–9)

Det er både noe himmelsk og uhyggelig ved denne beskrivelsen. De nakne, tiltalende og velformede kroppene gir oss tydelige assosiasjoner til Adam og Eva i paradiset, mens de skamferte og hulle ansiktene smykket med stener, benrester og krystaller synes heller avskrekkende. Fra denne generelle beskrivelsen, går Vespucci så videre til å beskrive de enkelte kjønn i sin «Mundus Novus». Han skriver at kvinnene, i motsetning til mennene, «ikke stikker hull i ansiktet sitt, bare i ørene» (Vespucci, 1903: 29).⁶¹ Han finner også, hos dem, en annen skikk hos de innfødte som er «svært uvanlig og langt under enhver menneskelig verdighet. For kvinnene, når de er vellystige, får, ved hjelp av kunstige grep, sine menns kjønnsorganer til å svulme opp til de er så tykke og store at det er grotesk. Dette grepet går ut på å la giftige dyr bite mennenes lem» (ibid.).⁶² Utover at kvinnene er fulle av begjær og vandrer rundt nakne, «for de har ingen klær, verken av ull, lin eller bomull»,⁶³ får vi vite at de også er ville som dyr (ibid.). I motsetning til Vespuccis brev, får vi vite nokså lite om utseende til utopianerne, de innfødte på Utopia, da fokus for Hythlodæus er å berette om utopianernes institusjoner og levevis («mores ac instituta»), heller enn å berette om befolkningen som sådan.

Vi får likevel vite at befolkningen på Utopia, og med dem kvinner beregnet, bærer enkle klær som er lette å reparere. Arbeidsklærne er gjerne av skinn (*corium*) eller lær (*pellis*) og de varer i rundt syv år («in septennium durent»). Utenpå disse har utopianerne en litt finere kappe helt uten fargetilsetning, som er laget av ull (*laneus*). Til hverdags går de i enkelt, hvitt lintøy (*linum*), fordi lin krever minst arbeid å produsere (CU: 132). De har heller ingenting til overs for smykker, gull eller edelstener: «De forundrer seg over at noen dødelige finner så mye nytelse i glitteret fra en liten perle eller en edelsten, når de faktisk har stjernene, eller solen selv, de kan se på» (CU: 154).⁶⁴ Det er altså tydelig at utseende til utopianerne er langt likere europeere, klærne deres består av stort sett de samme materialene som Vespucci skriver at ikke finnes i den nye verden, og utopianerne har ikke noe ønske om å smykke seg med marmor, krystaller eller gull og edelstener. Den kåtskapen som Vespucci mener er et definerende trekk ved disse 'andre' kvinnene ser også ut til at finnes på Utopia, men de holdes i skinnet av strenge ekteskapslover: «Grunnen til at de straffer [utenomekteskapelig sex] så strengt er fordi de antar at få personer i fremtiden ville ønske å inngå et kjærlighetsekteskap [...] dersom de ikke ble

⁶¹ «Nam mulieres non perforane sibi faciem, sed aures tantum» (Vespucci, 1903: 29)

⁶² «Alius mos est apud eos fatis enormis et prerer omnem humanam crudelitatem. Nam mulieres eorum cum sint libinose faciu[n]t intumescere maritoru[m] inguina in tanta crassitudine[m] ut deformia videantur et turpia; et hoc quodam earum artificio: et mordicatione quorundam animaliu[m] venenosorum» (Vespucci, 1903: 29)

⁶³ «non habent pannos, neque lancos neque lineos neque bombicinos quia nec cis indigent» (Vespucci, 1903: 29)

⁶⁴ «Mirantur illi siquidem quemquam esse motalium quem exiguae gemmulae aut lapilli dubius oblectet fulgor, cui quidem stellam aliquam atque ipsum denique solem liceat intueri» (CU: 154)

holdt fra å ha tilfeldig samleie» (CU: 188).⁶⁵ Fremstillingen av kvinner og menn på Utopia, står således frem som en tydelig antitese til de ‘umenneskelige’ trekkene som Vespucci finner hos de brasilianske urinnvånerne. Det umenneskelige og demoniske som Vespucci mener å finne i befolkningen på den søramerikanske kysten – hvor de smykker seg med benrester i sine hullede lepper, neser og ører, drives av et enormt seksuelt begjær og spiser mennesker – står dog i kontrast til hvordan han opplever og beskriver landskapet, hvor han mener å ha funnet noe i nærheten av Edens have. «Landet i denne regionen», beretter Vespucci, «er veldig fruktbart. Det er velsignet med mange åser, fjell og endeløse daler, rikt på store elver med gode og sunne vannkilder og preget av dype og tette skoger» (1903: 30).⁶⁶ Han skriver at om det jordiske paradiset («paradisus terreis») finnes, kan det ikke være langt fra kysten hvor han befinner seg (Vespucci, 1903: 30). Troen på at det jordiske paradiset finnes i den nye verden, er trolig nok et aspekt som More har tatt med seg i komposisjonen av sin *Utopia* for i sin eksegese av Første Mosebok, *De Genesi contra Manichaeos, Liber secundus* (Om Første Mosebok, et argument mot manikeene, andre bok, 389 e.Kr.), forteller Augustin av Hippo (354-430 e.Kr) at Eden både er et fysisk sted og et symbolsk sted, eller et ikke-sted.

1.2.3 Den nye verden som et jordisk paradiset

St. Augustin var en de sentrale kirkefedrene, og en viktig kilde til inspirasjon for kristenhumanistene, og kanskje særlig More, som ifølge Nicholas Harpsfield holdt et foredrag om St Augustins *De civitate Dei* (Om Guds by, 426 e.Kr.): «which though it be a booke very harde for a well learned man to understande, and cannot be profoundly and exactly understood [...] of any man that is not well and substantially finished as well with divinite as prophane knowledge; yet did *Master More*, being so yonge [...] openly reade in the Church of St Laurence in London [these] bookes» (Harpsfield, 1932: 13; forfatters kursiv). Denne beskrivelsen av Harpsfield viser oss ikke bare hvor lærd More var allerede i sine studenterår, for han holdt denne forelesningsrekken mens han fremdeles var jusstudent, men det viser også at More hadde god kjennskap til Augustins skrifter. Det er dermed ikke usannsynlig at han kjente til Augustins eksegese hvor Eden forklares slik:

[The Lord] set the light of wisdom to the east in Eden, that is, in immortal and intelligible delights. For this word [Eden] is said to *signify delights, or pleasure, or a feast* if it is translated

⁶⁵ «Id facinus ideo tam severe vindicant quod futurum prospiciunt ut rari in coniugalem amorem coalescerent [...] nisi a vago concubitu diligenter arceantur» (CU: 188)

⁶⁶ «regionum illarum terra valde fertilis est am[en]a multis collibus et montibus et infinitis vallibus, atque maximis fluminibus abundans salubribus fontibus irrigua et latissimis silvis et densis» (Vespucci, 1903: 30)

from Hebrew to Latin [as *delicatus*]. It is set down in this way without translation so that it seems to *signify a particular place* and to make the expression more figurative (Augustin, 1991: 107ff, overs. Teske).

Den hagen som vi kjenner som 'Eden' er altså egentlig kalt «glede» eller «nyttelse», ifølge Augustin. Det er altså *en tilstand*, snarere enn et faktisk sted. Likevel, forteller Augustin, har navnet 'Eden' blitt bevart i oversettelsen av bibelen fra hebraisk til latin, nettopp for å signalisere at dette er «a particular place», samtidig som det symboliserer en tilstand. Dette er et viktig argument for Augustin, fordi det senere tjener til å forklare hvordan kvinnen, Eva, kunne være i Eden og fortsatt bli forført av slangen/Satan som jo ikke har en plass i lykken: «We should not be surprised that he [the serpent] was able to speak with the woman although she was in paradise and he was not. For perhaps she was not in paradise according to place, but rather according to the disposition of happiness» (Augustin, 1991: 116, overs. Tresk). Slik knyttes 'Eden' til kvinnen, men hvordan knytter 'Eden' seg an til *Utopia*? Når vi kjenner Augustins definisjon av 'Eden', er det nokså påfallende at «Utopia» både kan bety «Ingensteds» og «Et lykkelig sted», særlig når ordet «lykke» er nærliggende det Augustin forteller oss at Eden (עֵדֶן) betyr på hebraisk.

I et anonymt *heksastikon* som er å finne i parateksten til de fire tidligste utgavene (1516, 1517, 1518M & 1518N) av den latinske *Utopia*, fortelles vi, av en som påstår å være sønn av Hythlodæus søster («Hythlodæi ex sorore nepotis») at «Utopia [Ingensteds] ble jeg omtalt som i tidligere tider, jeg lå så ensom / Nå sammenlignes jeg med Platons stat [...] Eutopia [Et lykkelig sted] fortjener jeg å bli kalt» (CU: 18).⁶⁷ Dette diktet, som åpenbart er en del av den lærde leken boken forfekter, vitner om en tydelig bevissthet rundt navnet «Utopia» og dets mangetydighet. At de to betydning ser ut til å sammenfalle med Augustins definisjon av Eden, når vi vet at Thomas More var godt kjent med Augustins skrifter, virker for godt til å være sant. Særlig med tanke på at Vespucci selv sammenligner den nye verden med et «jordisk paradis» (Vespucci, 1903: 30). Det er derfor overveiende sannsynlig at Thomas More konstruerte Utopia som en slags tidlig-moderne europeisk Edens have.

Jeg vil riktig nok ikke påstå at Utopia er Thomas Mores forestilling av Paradis, bare at det er en tenkt modell for et mulig Paradis. For Raphael Hythlodæus er derimot utvilsomt at Utopia er hans 'himmel på jord'. Hans eneste grunn til å forlate øyen var å kunne gjøre som hans reiseleder Vespucci hadde gjort før ham: «jeg har bodd der i fem år, og ville ikke forlatt

⁶⁷ «Utopia priscis dicta ob infrequentiam Nunc civitatis aemula Platonicae. [...] Eutopia merito sum vocanda nomine»

stedet om ikke det hadde vært for å lære opp andre om denne nye verden» (CU: 104).⁶⁸ Hythlodæus vet at hans beskrivelse av Utopia vil fremstå som kontroversiell, men han brenner slik for denne saken, og særlig deres praksis med kommunistisk felleseie, at han føler det er feil å holde en slik sak skjult for offentligheten. More hadde også i sitt liv en kontroversiell sak som han brant inne med og gjerne ville formidle videre om. En sak som han mente kunne tjene folket til å bli bedre, lærde, humane og dydige: kvinners utdanning.

1.3 Den nye saken

Der den nye læren og den nye verden representerer en aldri så liten kunnskapsrevolusjon i Thomas Mores levetid som blir levendegjort gjennom den litterære personen Hythlodæus, knytter den nye saken seg til *Utopia* gjennom beskrivelsen av øyen, og særlig en praksis på øyen: «De fleste bruker tiden sin på litterære sysler. For det er vanlig at det holdes offentlige forelesninger hver dag, i de tidlige morgentimer [...] Videre er det mange, av alle slag, menn så vel som kvinner [*mares simul ac feminae*], som samles for å høre på disse forelesningene; de velger hvilken forelesning de skal høre på ut fra sin naturlige tilbøyelighet og interesse» (CU: 126).⁶⁹ På Utopia får alle utdanning i lesing og skriving, og «en god del av befolkningen, både menn og kvinner [*virii feminaeque*], bruker store deler av fritiden sin, gjennom hele livet, som vi har sagt, på å studere litteratur» (CU: 154).⁷⁰ Denne dedikasjonen til humanistiske studier, som utføres av både menn og kvinner, er en av de mest kontroversielle nyvinningene som Thomas More introduserer oss for i *Utopia*, den stammer, som jeg vil vise, fra et meget personlig engasjement, selv om begrunnelsen er å finne hos både Platon og Augustin (se kapittel 2.1.1 & 2.1.2). I den følgende redegjørelsen vil jeg benytte meg av Mores brev, feministiske lesninger av Mores brev, Erasmus sine brev og Juan Luis Vives (1492–1540) avhandling *De institutione Christianae feminae* (Om kristne kvinners utdanning, 1524), for å kunne danne et bilde av hvilken betydning Mores engasjement for kvinners utdanning har hatt i hans egen tid.

1.3.1 Erasmus, More og kvinners utdanning

I denne redegjørelsen har jeg kalt det epistemiske skiftet i Mores tid, vedrørende den plutselige erkjennelsen av at kvinner kan bidra til en litterær offentlighet, for 'den nye saken'. Dette

⁶⁸ «[...] qui plus annis quinque ibi vixi, neque umquam voluissem inde discedere nisi novum illum orbem proderem» (CU: 104).

⁶⁹ «Has interxapendines plerique impendunt literis. Sollemne est enim publicas cottidie lectiones haveri antelucanis horis [...] Ceterum ex omni ordine mares simul ac feminae, multitudo maxima ad audiendas lectiones, alii alias, prout cuiusque fert natura, confluit» (CU: 126).

⁷⁰ «[...] et populi bona pars virii feminaeque per totam vitam horas illas quas ab operibus liberat diximus in literis collocant» (CU: 154).

begrepet har jeg dannet med utgangspunkt i et brev som Thomas More skrev til sine barns huslærer i 1518, hvor han forsvarer sine døtres rett til å få utdanning i lese- og skriveferdigheter, særlig på latin, men også engelsk og muligens gresk (Correspondence, 107; Chambers, 1938: 172–76). I brevet skriver More om verdien av lærdom forent med dyd, og fremhever at dette er særlig viktig «hos kvinner for hvilke det å være lærd er en ny ting [*rem novam*] og en irrettesettelse av mannlig latskap [...]» (Correspondence, 63).⁷¹ Dette «rem nova», kan bety både en ny ting og en ny sak. I brevet er det tydelig at Mores hovedpoeng er at dette er en ny ting, altså noe som man i mindre grad har forsøkt tidligere. Men det er, for More, også en ny sak, altså noe som burde programfestes og følges opp videre. Det er en sak han brenner for. Dette finner vi bevis for i et brev som Erasmus skrev til den franske, greskkyndige humanisten Guillaume Budé (1467–1540) i 1521:

Til nå har nesten ingen dødelig ikke vært av den overbevisning at for kvinnekjønnen har utdanning ikke hatt noe å tilby, verken for dydens eller for lovordenes vedkommende. Heller ikke jeg var en av de som tidligere ble frastøtt [*abhorru*] ved tanken [*sententia*]: men More har slått denne tanken grundig ut av mitt sinn. Ja, for det er to ting som fremfor alt truer ungpikers dyd, lediggang og usømmelige forlystelser, og en kjærlighet for litteraturen holder dem unna begge disse onder. [...] Du [Guillaume Budé] har i flere år, og i et mer fiendtlig og konfliktylt århundre, kjempet mot fiendene av god litteratur, og i dette kan du utvilsomt regnes som langt bedre enn More. På den andre siden, det du bare har utført for alle dine sønner, og for dine brødre, har han uten å nøle gjort mot sin kone og sine døtre, med en modig hensynsløshet ovenfor den kritikk og misunnelse som vekkes av denne nye saken [*novi exempli*]: og under denne hederstittelen, har han helt klart overgått deg. (Allen, IV, 1233)⁷²

Det er her tydelig, som Elisabeth Schneider skriver i *Das Bild der Frau im Werk des Erasmus von Rotterdam*, at «Erasmus anså lediggangen for å være den verste hindringen for jomfruelig renhet» (1955: 66), og at han har dannet sitt argument for kvinners utdanning på base av denne holdningen til kvinnen.⁷³ Han argumenterer også, som et forsvar for kvinners utdanning, for at en kvinne må «ha et lærd sinn, om hun skal holde orden på familiens affærer, skape og forme

⁷¹ «Nam ut doctrinam, quae cum virtute coniuncta sit, universis regum thesauris antepono, ita si morum probitatem seiunxeris, quid aliud affert fama literarum, quam celebrem et insignem infamiam? praesertim in faemina, cuius eruditionem velut rem novam et virilis ignaviae redargutricem [...]» (Correspondence, 63)

⁷² «Iam neminem fere mortalium non haebat haec persuasio, sexui foeminino literas et ad castitatem et ad famam esse inutiles. Nec ipse quondam prorsus ab hac abhorru sententia: verum hanc mihi Morus penitus excussit animo. Etenim quum duabus rebus potissimum periclitetur puellarum castitas, ocio ac lascivis lusibus, ab horum utroque literarum arcet amor. [...] Tu et pluribus annis et iniquiore seculo cum literarum hostibus es conflictatus, hoc certe calculo Moro superior. Caeterum quod tu in filiis tantum ac fratribus asus es moliri, hoc ille non dubitat et in uxoribus et filiabus facere, fortiter contempts novi exempli invidia. Quo nomine vicissim ille te praecellit» (Allen, IV, 1233).

⁷³ «Als das schlimmste und für jungfräuliche Reinheit gefährlichste Laster gilt Erasmus der Müssiggang» (Schneider, 1955: 66).

sine barns moralske holdninger, og tilfredsstill sin mann i alt» (Allen, IV, 1233).⁷⁴ Dette understøtter Erasmus' grunntanke i *Christiani matrimonii institutio* (Om den kristne ekteskapsinstitusjonen, 1526) og *De vidua christiana* (Om den kristne enke, 1529), som Scheider identifiserer som at «Kvinnen har av Skaperen fått bestemte oppgaver, som er plassert innenfor rammen av den allmenne, menneskelige Skjebne» (Schneider, 1955: 67).⁷⁵ Erasmus viser, gjennom disse avhandlingene, at «kvinnen i sitt pliktområde» først er kommet til sin rett når hun er blitt «fullt utviklet i sin moralske og åndelige væremåte hun er klar over de lovene som definerer hennes handlingsrom» (ibid.).⁷⁶ At utdanning tjener under dette formålet, får vi inntrykk av i Erasmus utlegning til Guillaume Budé, og det er med andre ord vanskelig å skille hva som er Mores argument for kvinners utdanning, siden han har overbevist Erasmus om dette, og hva som er Erasmus sine egne meninger. Det som likevel er helt tydelig i dette utdraget, er at Erasmus gir More æren av å ha innført kvinners utdanning på den humanistiske agenda, som en ny tanke eller et nytt eksempel, og at Erasmus mener dette er Thomas Mores største bragd i å fremme den humanistiske lære.

Det at man på 1500-tallet attribuerer denne tanken til Thomas More, kan muligens synes rart. Var det ingen som hadde tenkt på dette før? I første bind av *Texts from the Querelle 1521–1615*, begynner redaktøren Pamela J. Benson med Brian Anslays (d. 1536) oversettelse av Christine de Pisans *Le Livre de la Cité des Dames* (ca. 1405), utgitt som *The booke of the Cyte of Ladyes* i 1521. Den kommer altså ut samme året som Erasmus skriver sitt brev til Budé hvor han priser Mores utdanning av sine døtre. Denne praksisen hadde More holdt på med lenge før *querelle des femmes* fant sin vei til England. Noe av grunnen til at More i så måte regnes som en pioner på feltet er fordi mange av kvinnene og mennene som skrev om og priset kvinners dyd og menneskeverd, foruten Giovanni Boccaccio som med sin *De mulieribus claris* (1374), skrev på et romansk folkespråk som ikke hadde det samme internasjonale eksportpotensialet som latin. Thomas More kan derfor ikke ha kjent til Pisans verk før det kom i engelsk oversettelse, da hans flerspråklighet i hovedsak begrenset seg til engelsk, latin og gammelgresk. For More var det derfor viktig at en sentral humanist som Erasmus så verdien i hans nye prosjekt, for at demokratiseringen av den humanistiske lære kunne spre seg videre. Mores demonstrasjon av døtrenes lærdom begrenset seg dog ikke bare til Erasmus.

⁷⁴ «Pectus habeat oportet, quae familiam contineat in officio, quae liberorum mores fingata c formet, quae marito per omnia satisficiat» (Allen, IV, 1233).

⁷⁵ «Der Grundgedanke scheint folgender zu sein: Die Frau hat vom Schöpfer bestimmte Aufgaben erhalten, die in den Rahmen allgemein menschlicher Bestimmung eingefügt sind» (Schneider, 1955: 67).

⁷⁶ «Die beiden Abhandlungen «Christiani matrimonii institutio» und «De vidua christiana» wollen die Frau in ihrem Pflichtenkreis zeigen. Demselben ist sien ur dann gewachsen, wenn ihre geistig-sittliche Persönlichkeit voll entwickelt und sie sich der Gesetze ihres Handelns bewusst ist» (Schneider, 1955: 67).

1.3.2 *Mores forsvar for kvinners utdanning*

To brev til hans datter, Margaret More Roper, viser oss at More ikke var redd for å stå opp for og forsvare kvinners lærdom også i møte med høytstående menn. I det første eksempelet viser More et brev fra Margarets hånd til John Voysey (1465–1554), biskop av Exeter, nærmest ved en tilfeldighet. Da brevet, som More bærer med seg, slik han bærer med seg alle sine barns brev, faller ut av lommen hans, plukker den nysgjerrige Voysey opp brevet og leser det:

Han tok med glede brevet for hånden og begynte å lese. Da han, av hilsenen, oppfattet at brevet var skrevet av en kvinne, leste han det med større iver, innbydd av at dette for ham var noe nytt [*novitas*]. Da han hadde lest ferdig (og jeg hadde forsikret ham at brevet kom fra din hånd, hvilket han ellers aldri ville trodd), begynte han å lovprise brevet – og hvorfor skulle jeg ikke kunne gjengi det han sa? – for dets rene Latin, så raffinert, så lærd, så fullt av herlig hengivenhet. (*Correspondence*, 108)⁷⁷

Etter å ha sett hvor gledelig John Voysey tok imot brevet til Margaret, viste han biskopen både en tale hun hadde skrevet og noen dikt hun hadde komponert. Voysey var til slutt så henrykt at han tok frem en portugisisk real og insisterte på at More skulle gi den videre til sin datter, hvilket for More var uheldig da han (av frykt for å bli oppfattet som grådig) ikke kunne vise Voysey at han hadde flere lærde døtre enn Margaret (*Correspondence*, 108). Likevel sendte han mynten til Margaret, hvilket, i tillegg til et tidligere brev fra More hvor han skriver at hvis han hadde hatt formuen til det ville han betalt sin datter i to gram gull for hver latinske stavelse hun skrev, ettersom han oppfattet tekstene hennes som rike og elegante ordhager (*Correspondence*, 70). Dette indikerer at More ikke var direkte i opposisjon til at hans døtre skulle kunne bytte lærdom mot materielle verdier (som penger), selv om han hele tiden i sine brev understreker at lærdom er og skal være en rikdom i seg selv.

Det andre eksempelet, hvor Thomas More forteller Margaret hvordan han har vist et av hennes brev til en ung Reginald Pole (1500–1558) – en lærd humanist av adelig slekt som skulle bli den siste katolske erkebiskopen i England – skriver More i brevet: «Jeg kunne knapt få ham [Reginald Pole] til å tro at du ikke hadde fått hjelp av en lærer, før han i god tro skjønnte at det ikke er noen lærer i vårt hjem, og at det ville være umulig å finne en mann som ikke heller ville trengt din hjelp i å skrive et brev, snarere enn at han skulle kunne hjulpet deg med å skrive det»

⁷⁷ «Delectatus manu coepit inspicere: ubi ex salutatione depræhendit esse mulieris, legere coepit avidius. Sic eum invitabat novitas. Sed quum legisset et (quod nisi me affirmante non erat crediturus) tuam ipsius manum esse didicisset, epistolam, ut nihil dicam, amplius talem-quanquam cur non dicam quod dixit ille? -tam Latinam, tam emendatam, tam eruditam, tam dulcibus refertam affectibus, vehementer admiratus est» (*Correspondence*, 108).

(*Correspondence*, 128).⁷⁸ Videre benytter More denne anledningen til å reflektere over hvor urettferdig det er at folk ikke tror på en kvinnes evner, selv om de ser resultatet med sine egne øyne: «de vil stadig mistenke deg, selv når de leser hva du har skrevet, for at du har benyttet deg av en annens penn: selv om du, av alle skribenter, fortjener minst å bli mistenkt for slikt, da du aldri ville tålt å smykke deg med andres fjær» (*Correspondence*, 128).⁷⁹ Han skriver så videre at (heldigvis) er Margaret dydig nok og trygg nok i sin hunger etter kunnskap, til at hun ikke krever ros og lovprising. For henne utgjør hennes far og hennes ektemann et stort nok publikum for hennes litterære produksjon (*Correspondence*, 128).⁸⁰

I sin hilsen, i slutten av dette brevet, benytter Thomas More anledning til å snakke om Margarets graviditet, og han håper at barnet vil ligne sin mor i alt unntatt kjønnen, for kvinner har så få muligheter i samfunnet, «men la det for all del bli en jente, om hun bare vil gjøre opp for sitt kjønns laster i sitt forsøk på å overgå sin mors dyd og lærdom. En slik jente ville jeg helt klart foretrukket fremfor tre gutter» (*Correspondence*, 128).⁸¹

Det er mye i dette brevet, skrevet i 1523, som tyder på at More hadde fått vind under vingene i sin sak for kvinners lærdom. I brevet skrevet i 1518, hvor han introduserer kvinners læring som «en ny ting» og «en irttesettelse av menns latskap», skriver han at han er bekymret for at Margaret er for stolt i sin fremtoning ettersom hun har hintet om at hun ønsker å skrive noe selv for publisering (Guy, 2009: 64). Etter at han hadde skrevet om Reginald Poles reaksjon på Margarets brev og skrifter, derimot, ser det ikke ut til at det holdt å bare prise datterens dyd. Hun var for dyktig til å holdes skjult og More lot Margaret få publisert sin oversettelse av Erasmus' *Precatio Dominica* under tittelen *A devout treatise upon the Pater noster* i 1525. Dette gjøres riktignok anonymt som «a yong vertuous and well lerned genylwoman of .xix. yere of age» (More Roper, 1971: 96), men med et forord av sin daværende huslærer Richard Hyrde, hvilket var hint nok til de innvidde om hvem denne 19 år gamle kvinnen var og hva hun kunne. Det er ingen tvil om at Mores utdannelse av sine barn, sine døtre og sin sønn, på lik basis, har

⁷⁸ «Vix etiam sibi persuaseret, praeceptoris tibi non corrogatam operam, quoad bona fide didicit neque praeceptorem quemquam esse domi nostrae, neque prorsus hominem quenquam, qui non in scribendis literis tua magis opera egeat, quam sua quicquam tibi possit commodare» (*Correspondence*, 128).

⁷⁹ «suspiciantibus qui tua lecturi forent in labores tus alienae aliquid operae insparsum atque impensum esse, quum tu una omnium minime digna sis de cuius laude debeat aliquid tali suspitione decedere, quae ne tantilla quidem unquam sustinere potuisti ut te alienis plumis ornares» (*Correspondence*, 128)

⁸⁰ «Sed tu, Margareta dulcissima, longe magis eo nomine laudanda es, quod quum solidam laboris tui laudem sperare non potes, nihilo tamen minus pergis cum egregia ista virtute tua cultiores literas et bonarum artium studia coniungere; et conscientiae tuae fructu et voluptate contenta, a populo famam pro tua modestia nec aucuperis [...] sed pro eximia pietate qua nos prosequeris satis amplum frequensque lengti tibi theatrum simus, maritus tuus et ego» (*Correspondence*, 128).

⁸¹ «quanquam vel faemella certe, modo quae sit eiusmodi ut quod sexus ei conditione deritur, id olim aliquando studeat maternae virtutis et eruditionis aemulatione rependere, Nam ego certe puellam talem pueris tribus praetulerim» (*Correspondence*, 128).

båret frukter, som Hilda L. Smith skriver: «[More's] educational program were hardly without stress for his children, and he seems not to have realised that there might have been a greater tolerance for male than female offspring to jest with fathers. Yet, in many ways, his was the most positive voice among male humanists during the sixteenth century in England» (Smith, 1996: 22). Erasmus innførte også Mores eksempel i sin egen bok om pedagogisk praksis, *De pueris instituendis* (Om barns utdanning og oppdragelse, 1529): «Blant engelskmennene har vi den kjente og kjære Thomas More, som, på tross av at han selv var veldig opptatt med kongelig virksomhet, ikke nølte med å skaffe sin kone, sin sønn og sine døtre en lærer som først ga dem en innføring i fromhet og dyd, dernest i boklig lærdom» (ASD, I, 2: 52).⁸²

More var ikke bare sikker i sin sak når det gjaldt intellektuell likestilling blant menn og kvinner, han var helt eksepsjonell i sin toleranse for å vise dem i offentligheten. I et brev John Palgrave (d. 1554) – huslæreren til Maria Tudor (1496–1533), dronning av Frankrike og søster av Henrik VIII – sendte til Thomas More i 1529, får vi vite at Thomas More hadde tatt med sine døtre til hoffet for at de skulle få disputere filosofi foran kongen: «whan your dowghters disputyd in philosophie afore the Kyngis Grace I wold yt hadde bene my fortune to be present» (*Correspondence*, 168; original kursiv). Dersom det stemmer, som John Guy skriver, at John More, den yngste sønnen, var den eneste som skulle lære seg talekunst, ettersom gutter alene «were expected to acuire these skills, ready to take their place as leaders in a patriarchal society» (2009: 60), må denne begrensningen kun ha vært virksom i læreplanen, for det ser ikke ut til at More kan ha fulgt den i praksis.

1.3.3 More, Vives og kvinners utdanning

En slik forståelse av More bryter med den dominante forståelsen av at Juan Luis Vives var et talerør for Thomas Mores undervisningspraksis. Jones & Seibel ser på Mores lovprising av kvinners dyd i møte med utdanning i samsvar med Vives syn på at «woman is educated primarily to insure her honesty and chastity, and to mitigate her natural inclinations to idleness and disobedience» viser til at «Vives insists that More's sole motive in educating his daughters was to increase their virtue [...] and] the intellectual benefits of her education should never be displayed outside her own home» (1978: 70). Selv om de anerkjenner at det finnes lite bevis i Mores brev på at han selv understøttet «the attitude that dominates Vives's philosophy» (Jones & Seibel, 1978: 70), bidrar de gjennom sammenligningen til et sentralt problem for Mores

⁸² «Apud Anglos, vir clarissimus Thomas Morus, quem licet regiis negociis occupatissimum, non piget vxori, filiabus ac filio praestare praeceptorem, primum ad pietatem, mox adutiusque literaturae peritiam» (ASD, I, 2: 52).

feministiske resepsjon, slik Benson ser det: «Unfortunately for More's modern reputation, the distinction between More and Vives [in regard to the aim of women's education [...]] is not generally accepted: More usually is credited with the creation of a repressive model of female education» (1992: 157). For å kunne skille Vives fra More må vi altså bruke litt tid på å forstå Vives syn på kvinners utdanning. Dette er også relevant da Vives' fremstilling av kvinner er langt fra en idealfremstilling (*Wunschbild*), ettersom han også «viser frem de svakheter som han anser for å være typiske ved kvinnekjønn» (Schneider, 1955: 78).⁸³ Det at Vives, Erasmus og More omtales om hverandre er heller ikke uvanlig i kvinneforskning med fokus på tidlig-nytid, for som Schneider påpeker: «Den videre bekjentskapskretsen til begge humanistene [Erasmus og Vives] er den samme, noe som for eksempel viser seg ved at begge to navngir døtrene til deres venn More som bevis for at utdanning og dyd også tjener kvinner» (Schneider, 1955: 79).⁸⁴ Vives tjener altså som en godt eksempel for sammenligning og kontrast med Mores syn på kvinners utdanning, da Vives nok er mer i takt med tidens gjengse forståelse enn det inntrykket vi får hos More, samtidig som han er en humanist i bekjentskapskretsen til More og Erasmus og er ute i samme ærend.

Et hovedpoeng for Vives er at kyskheden skal være utdannelsens mål, og at utdanning primært er til tjeneste for hjemmet og kvinnens plikter overfor hjemmet: «in the education of a woman the principal and, I might almost say, the only concern should be the preservation of chastity» (Vives, 2000: 71).⁸⁵ For Vives ser det ut til at kvinner først og fremst utdannes i humanistiske skrifter for å tjene i hjemmet: «At the age when the girl seems ready to learn letters and gain some practical knowledge, let her begin by learning things that contribute to the cultivation of the mind and the care and management of the home» (Vives, 2000: 58).

Vives argumenter for at å lese er den beste måten å holde en kvinne opptatt på, slik at hun ikke faller i lediggang, deretter er det husflid, særlig spinning, sying og broderi som gjelder (Vives, 2000: 59–62). Vi finner de samme argumentene uttrykt hos Erasmus, når han forsvarer Mores utdanning av sine døtre og sin kone: «Heller ikke jeg ser noe ondt i de som tenker å beskytte sine døtres fremtidsutsikter [*prospiciunt*] ved å lære dem husflid og håndarbeid; men,

⁸³ «Vives' Schriften geben aber nicht nur ein Wunschbild, sondern zeigen auch die Schwächen, die ihm als für die Frau typisch erscheinen» (Schneider, 1955: 78).

⁸⁴ «Der weitere Bekanntenkreis ist beiden Humanisten gemeinsam, was sich zum Beispiel darin zeigt, dass jeder zum Beweis dafür, dass sich Bildung und Tugend auch bei Frauen wohl vertragen, die Töchter des Freundes More nennt» (Schneider, 1955: 79).

⁸⁵ Jeg benytter meg her av Charles Fantazzis oversettelse av Juan Luis Vives' 'De institutione feminae Christianae' til engelsk, utgitt som *The Education of a Christian Woman: A Sixteenth-Century Manual* (2000) i serien *The Other Voice in Early Modern Europe*, ettersom jeg ikke har fått tak i *De Institutione Feminae Christianae: Liber Primus*, bind 6 i serien *The Selected Works of Juan Luis Vives*, utgitt av Charles Fantazzi & C. Matheussen i 1996.

når sant skal sies, er det ingenting som i den grad opptar hele hjertet til en jente som studier» (Allen, IV, 1233).⁸⁶ Dette igjen bygger opp under det tidligere utsagnet om at kvinners utdanning tjener funksjonen å beskytte kvinnens dyd: «Ja, for det er to ting som fremfor alt truer ungpikers dyd [*castitas*], lediggang og usømmelige forlystelser, og en kjærlighet for litteraturen holder dem unna begge disse onder» (Allen, IV, 1233).⁸⁷ Det interessante her er måten Erasmus benytter seg av *castitas*. Det latinske ordet *castitas* betyr både «kyskhets» og «dyd», forskjellen er om man snakker om kroppslig tilbakeholdenhet eller moralsk tilbakeholdenhet. Når Erasmus benytter seg av *castitas* forstår man, ut ifra konteksten, at det først og fremst er sinnet han er opptatt av, og i en sinnsetisk forstand er det altså dyden han her alluderer til. Derimot når Vives snakker om *castitas* er det hovedsakelig kvinners seksuelle drifter han frykter, og som han tilbyr utdanning som en kur mot (Vives, 2000: 63–72). Her kan vi forstå noe av grunnlaget for den feiltolkningen Vives ser ut til å anvende når han benytter Mores døtre som eksempel på lærde kvinner: «Then I shall mention the daughters of Thomas More–Margaret, Elizabeth, Cecilia, and their kinswoman, Margaret Giggs–whose father was not content that they be chaste but also took pains that they be very learned, in the belief that in this way they would be more steadfastly chaste» (Vives, 2000: 70). More snakker meget om verdien av dyd, og at lærdom for kvinner hovedsakelig har sin verdi i det den kombineres med dyden, men i motsetning til Vives er Mores mål med utdannelsen en indre, åndelig prosess som taler til kvinnens åndelige likhet med mannen – ikke en ytre prosess som skal lære dem å beherske seg og underordne seg mannen.

Vives' syn på menneskers ondskap, at vi er dømt ved vår «natural inclination, which is predisposed toward evil» (2000: 63), får ham til å utarbeide et undervisningsopplegg som er ment å bøte på dette. For ham er den største synden den som gjør at vi ikke beskytter oss selv mot verdens ondskap gjennom å lukke øyne, ører og kjønnsorganer. Han trekker frem Minerva som et eksempel på hvordan visdom og jomfrudom henger sammen hos kvinnen: «Three distinct qualities gained men's esteem for Minerva: virginity, fortitude and wisdom» (Vives, 82). Han mener kvinner bør bli hørt heller enn sett (Vives, 2000: 168), selv om han også snakker høyt om likhet: «Those who marry out of true and genuine love form one soul out of two persons, which is the natural order of things» (Vives, 2000: 172). Han fremmer dyden å ha et jevnbyrdig fellesskap i ekteskapet: «living together consists of talking together» (Vives 2000:

⁸⁶ «Neque vero improbo consilium eorum qui manuariis operis prospiciunt pudicitiae filiarum. Verum nulla res sic totum puellae pectus occupat ut studium» (Allen, IV, 1233)

⁸⁷ «Etenim quum duabus rebus potissimum periclitetur puellarum castitas, ocio ac lascivius lusibus, ab horum utroque literarum arcet amor» (Allen, IV, 1233).

164), men alle samtaler hører hjemmet til: «I am not at all concerned with eloquence. A woman has no need for that [...] It is not shameful for a woman to be silent» (Vives, 2000: 71). Det er dette siste punktet som nok skiller ham mest fra More. Dersom vi tar Vives for å være en representant for det mer gjengse humanistiske forsvaret for kvinner, er det her More er mest radikal. I epigrammet «Ad Candidum, qualis uxor deligenda» («Til Candidus, vedrørende valg av kone», 1518) populært forkortet «Ad Candidum», skriver More at en kvinne som er lærd vil være en stor trøst fordi hun begrenser deg når suksessen går til hodet på deg («Quibus coherceat / Si quando te levet / Inane gaudium») og trøster deg når du er i sorg («Quibus levaverit, / Siquando deprimat / Te moeror anxius»), og at, når hun snakker, er det vanskelig å velge hva som er best av hennes veltalenhet og hennes dype forståelse for alle ting («Certabit in quibus / Summa eloquentia / Iam cum omnium gravi / Rerum scientia») (CW, bd. 3, II: 188). Den kvinnelige veltalenheten (*eloquentia*), som hos Vives ikke er av interesse fordi en stille kvinne er en god kvinne, får hos More en attråverdighet ved seg, det er noe en skal ønske av sin kone, som Benson skriver:

The key element in this description of life with a learned wife is the power of her wise speech. Female eloquence, which was potentially so dangerous a skill that many humanists argued for the need to prevent its acquisition, here is presented entirely positively. The wife's intellectual autonomy, which she gains through her education, and her willingness to use her wisdom to relieve her husband's cares are the essential elements of this idealized domestic life (1992: 160).

Mores argument for at kvinnen skal ha en viss grad av intellektuell autonomi, kommer også frem i et brev til Margaret Roper, hvor han priser datterens valg for å ha fortsatt med utdanning etter at hun har inngått ekteskap: «Nå gjør jeg, som alltid vil råde deg til å ettergi din mann i alt, det rake motsatte, og gir deg full oppmuntring til å overgå din ektemann i studiet av de himmelske sfærer» (*Correspondence*, 106).⁸⁸ Denne oppmuntringen, samt Mores engasjement i saken om at kvinner skal kunne både lære og vise frem den kunnskapen de innehar, skiller ham fra andre humanister på samme tid i sitt kvinnesyn.⁸⁹

I likhet med tenker i hans samtid, ønsker More at kvinner skal være sin ektemann underdanig, at de skal være dydige først og lærde etter og at de skal være gode kristne, men når det kommer til at kunnskapen skal tjene kvinners åndelige uavhengighet og at deres skrifter skal kunne leses og deres stemmer bli hørt, er han ganske så enestående. Det er også dette

⁸⁸ «Iam qui semper tibi suadere soleo ut omnibus in rebus marito cederes, contra potestatem facio ut in pernoscenda sphaera maritum superare contendas» (*Correspondence*, 106).

⁸⁹ For en gjennomgang av humanisters kvinnesyn på Mores tid, se Smith, 1996: 9–27; Woll, 1981: 50–6. For det motsatte argumentet av det jeg fremmer her, se Cousins, 2004: 213–30.

perspektivet på kvinners utdanning jeg vil argumentere for at ligger bak fremstillingen av lærde og litteraturinteresserte kvinner i hans *Utopia*.

I dette kapitlet har jeg altså vist hvordan den nord-europeiske kristenhumanismen var viktig for å engasjere til ny politisk og sosial tenkning. Jeg har vist hvordan den nye verden og tidlige-moderne kolonialisme formet synet på kvinner i *Utopia*. Jeg har redegjort for Mores kamp for kvinners utdanning og hvordan hans kvinnesyn i så måte ser ut til å skille seg, på subtile, men betydelige måter, fra andre humanister på hans tid, som Erasmus og Juan Luis Vives – i alle fall i hans brev og i hans tidlige skrifter. I det følgende vil jeg undersøke hvordan humanistisk utdanning, og særlig i forhold til kvinner, er fremstilt i *Utopia* – dette for å komme nærmere en forståelse av hvordan kvinners plass og situasjon er fremstilt på øyen.

2 DE BÆRER BEGGE NAVNET MENNESKE

– *Om kvinners likestilte utdannelse og deres sosiale muligheter i Utopia*

«Das ideal eines allseitig ausgebildeten, nicht spezialisierten Menschen verdankt der Humanismus der antiken Theorie und auch dem antiken Beispiel, doch ließ die soziale Struktur des 16. Jahrhunderts seine volle Verwirklichung nicht zu»
– Erich Auerbach, *Mimesis*, 1946⁹⁰

«[Reason] is by study, labour and exercyse of Logyk, Phylosophy and other lyberall artes coroborate and quyckened and the iudgement bothe in them and also in oratours, lawes & storyes moche ryted. And albeit poets ben with many men taken but for paynted wordes yet do they moche helpe the iudgement and make a man amonge other thynges well furnyshed of one specyall thyng whitout whiche all lernynge is halfe lame ... a good mother wyt»
– Thomas More, *A Dialogue Against Heresies*. 1533⁹¹

Thomas More dedikerte et av sine tidligste humanistiske verker, *The Life of Pico* (1504), en engelsk oversettelse av en latinspråklig biografi om Giovanni Pico della Mirandola, til «his entierly beloved sister in crist Ioyuce Leigh» (CW, bd. 1: 51). I denne dedikasjonen ønsker Thomas More Joyce Lee «happy continuance and graciouse encrease of vertue in your soule» (CW, bd. 1: 51). I *A Dialogue Concerning Heresies* (1533), som More skrev mot slutten av livet, sammenstiller han "the lyberalle artes" med jomfru Maria: "one specyall thyng / without whiche all lernynge is halfe lame. / What is that quod he? / Mary quod I/ a good mother wyt" (CW, bd. 6.I: 132). I perioden mellom disse to verkene, skriver Thomas More sin *Utopia* hvor kvinner fremstilles som lærde og ivrig etter å lære: «Dessuten er det mange mennesker, både menn og kvinner, av alle slag, som samler seg for å høre på forelesningen» (CU: 127).⁹² Slik skinner en rød tråd frem gjennom Mores forfatterskap, hvor lærdom, kristendom og kvinner bindes sammen, som en slags treenighet.

I dette kapittelet vil jeg bygge videre på diskusjonen som ble startet i kapittel 1.3 og utforske disse temaene videre i det jeg oppfatter som de litterære foreleggene som danner grunnlaget for Thomas Mores engasjement i kampen om kvinners åndelige og intellektuelle likeverd med menn. Jeg vil først ta for meg Thomas Mores pedagogiske filosofi, som jeg vil knytte opp mot Platon og Augustin med utgangspunkt i Mores brev til William Gonell (1518?). Deretter vil jeg se på kvinners rett til utdanning i Utopia, og hvordan utdanningen tar ulike former i posisjonen mellom husstanden og institusjonen, og til slutt trekke noen historiske linjer

⁹⁰ Auerbach, 1946: 292

⁹¹ CW, bd. 6. I

⁹² «Ceterum ex omni ordine mares simul ac feminae, multitudo maxima ad audiendas lectiones» (CU: 127).

som synes å ha vært til stede i utformingen av det litterære produktet vi kjenner som Thomas Mores *Utopia*. Har utdanningen på Utopia en positiv effekt på kvinners sosiale muligheter? Hvordan kan utdanningen ses som en sentral del av verkets intensjon i forhold til kvinneframstillingen? Dette er spørsmål jeg vil prøve å svare på i dette kapittelet.

2.1 *Thomas Mores brev til Gonell og Mores pedagogiske filosofi*

Jeg har tidligere i masteroppgaven redegjort for Thomas Mores engasjement i å innlemme kvinner i den humanistiske lære (se 1.3). I det følgende vil jeg dykke dypere inn i de tanker som Thomas More legger til grunn for synet på kvinnen som likeverdig mannen i sin intellektuelle kapasitet. For å gjøre dette vil jeg først se på de argumentene som Thomas More fremsetter for kvinners utdanning i brev og verker, med hovedvekt på brevet til William Gonell ([1480?]-1560),⁹³ og sette dette inn i en historisk og idéhistorisk sammenheng med vekt på intertekstuelle og filosofiske referanser. Dette vil legge grunnlaget for en dypere forståelse av den lærde kulturen på Utopia og kvinnens selvfølgelige plass i utdannelsessystemet på øyen. Koblingen opp mot *Utopia* vil nevnes i dette underkapittelet, men drøftes mer inngående senere (se 2.2). Her ønsker jeg å legge grunnlaget for Mores forståelse av kvinnen som en del av hans pedagogiske filosofi, og vil ta for meg de filosofene som, etter mitt syn, har vært de største påvirkere til dannelsen av den kvinneforståelsen More legger til grunn i sine brev og i *Utopia*.

2.1.1 *Platons akademi gjenoppstått*

Thomas Mores rolle som far for sine fire barn blir ofte knyttet opp mot, og er generelt uadskillelig fra, hans rolle som «skolemester» for sin husholdning,⁹⁴ og Mores Chelseahjem i London ble gjerne henvist til som hans «skole» (*schola sua*) både av ham selv og andre (*Correspondence* 101; Allen, X, Ep. 2750). Mores dobbeltrolle som far og lærer vises med all tydelighet i et epigram skrevet mellom 1518 og 1520, dedikert til hans døtre Margaret (f. 1505), Elizabeth (f. 1506), Cecily (f. 1507) og hans sønn John (f. 1509). I dette brevet, satt på vers, skriver han at han pleide å mate barna sine med kake, pærer og søte epler («Inde est vos ego quod soleo pousse placenta, / Mitia cum pulchris et dare mala piris»), at han kledde dem i silkeklær og aldri kunne utstå å høre dem gråte («Inde quod et Serum textis ornare solebam, /

⁹³ «Unlike Erasmus and other Renaissance humanists [...] More never systematized his ideas on pedagogy or (so far as we know) wrote a manual about how to raise children, male or female, or how to educate them», skriver McCutcheon i «The Education of Thomas More's Daughters», og legger til at «The closest thing to a formal statement on the nature and the education of the girl and young woman is a letter that More wrote to [his children's] tutor, William Gonell, probably in 1518» (McCutcheon, 2015b: 252).

⁹⁴ jf. brevene til hans barn og hans datter Margaret i *Correspondence*, 43, 63, 69, 70, 101, 106, 107, 108 & 128

Quod nunquam potui vos ego flere pati») og at han kysset dem ofte og nesten aldri straffet dem («crebra dedi oscula, uerbera rara») – og de gangene de ble offer for fysisk avstraffelse var det med en påfugls halefjær («Flagrum pauonis non nisi cauda fuit»). Men all denne faderlige godheten og kjærligheten som han utviste for sine barn i sin farsgjerning (CW, bd. 3, II: 280), blekner i forhold til den kjærligheten som han nå føler for sine barn ettersom de alle fire er startet på sin vei inn i lærdommens verden:

Jeg har alltid elsket de barn som jeg har oppdratt, og jeg har alltid (som en far bør gjøre) hatt lett for å gi meg hen til dere. Men nå har min kjærlighet for dere blitt så stor, at man knapt skulle tro at jeg tidligere har elsket dere. Dette kommer av at dere utviser alderdommens visdom i deres barneår, ved måten dere tar den gode lærdomskulturen til deres hjerte, gjennom det elegante språket dere fører, og ved at dere veier hvert ord med omhu. Disse evnene dere utviser gleder mitt hjerte, og binder meg tettere til dere, slik at den grunnen som mange fedre oppgir for at de elsker sine barn – nemlig at barna er denne farens avkom – knapt finnes som grunnlag for min kjærlighet til dere (CW, bd. 3, II: 280).⁹⁵

Denne kjærlige oppmuntringen til kunnskap var som sagt i hjertet av Mores praksis som *paterfamilias* i sin husholdning, og denne husholdning var etter hvert blitt nokså stor. Erasmus beskriver hjemmet i Chelsea og Mores lille skole på denne måten i et brev adressert til John Faber, fra 1532:

Han bor i et komfortabelt hjem ved Themsen, ikke så langt fra byen London, som hverken er nedslitt og skittent eller så storslått at det byr på misunnelse. Der har han ansvaret for et intimt bekjentskap bestående av en hustru, en sønn, en svigerdatter, tre døtre med ektemenn og allerede elleve barnebarn. [...] Så godt som ingen viser så mye kjærlighet til barn som [More], og selv om hans kone er gammel behandler han henne ikke noe dårligere enn om hun skulle vært ung. Han er av et så behagelig vesen, eller han er snarere så rettskaffen og klok, at hvis det oppstår en mangel som ikke kan rettes gjør han alt for å elske den som om det var det beste i verden. Man kan nesten si at det er som å være i *Platons akademi* gjenoppstått, men jeg gjør hans hjem urett ved å sammenligne det med Platons akademi, for der var hovedemnene for diskusjon aritmetikk, geometri og senere etikk, mens Mores hjem snarere fortjener å kalles en skole og et treningssenter for lære om og praktisering av *den kristne tro* (Allen, X, Ep. 2750; min kursiv).⁹⁶

⁹⁵ «Semper enim quos progenui vehementer amaui / Et facilis (debet quod pater esse) fui. / At nunc tanta meo moles accreuit amori, / Ut mihi iam videar vos nec amasse prius. / Hoc faciunt mores puerili aetate seniles, / Artibus hoc faciunt pectora culta bonis: Hoc facit eloquio formatae gratia lingua / Pensaque tam certo singula verba modo: Haec mea tam miro pertentant pectora motu, / Astringuntque meis nunc ita pignoribus: / Ut iam quod genui, quae patribus unica multis / Causa est, adfectus, sit prope nulla mei» (CW, bd. 3, II: 280).

⁹⁶ «Extruxit ad flumen Thamysim haud procul ab urbe Londino, praetorium nec sordidum nec ad invidiam vsque magnificentum, commodum tamen: illic agit cum intimo sodalizio, uxore, filo et nuru, tribus filiabus et totidem generis, una cum nepotibus iam undecim. [...] Vix alius vivit liberorum amantior, neque ille nescit discrimen inter anum et puellam: sed ea est ingenii commoditas, imo, ut melius dicam, ea est pietas ac prudentia, ut quicquid

Hjemmet, som Erasmus her beskriver som en skole, var det vanligste bygget for kvinner som var privilegerte nok til å få en utdanning i det tidlige moderne Europa: «there were some girls' schools, but education beyond basic reading, writing and figuring generally came through familial [networks... some] of these involved learned fathers and other male relatives» (Weisner-Hanks, 2019: 160). Farens ansvar i utdannelsen av sine døtre og kvinnelige slektninger, stammet fra thomistisk katolsk teologi, da Thomas Aquinas, i likhet med Aristoteles, anså mannen som fornuftens sete og dermed bedre skikket til å gi rettledning i liv og tanker (Weisner-Hanks, 2019: 161ff; Thomas Aquinas, 1996: 202).⁹⁷ Hjemmet var deres skole, og faren var deres skolemester.

Utdanning for kvinner på større skala, og innenfor institusjoner som kirke og stat, begynte først for alvor etter Reformasjonen, og var i all hovedsak tilknyttet protestantiske menigheter. Året 1580 var det, i fristaten Sachsen i Tyskland, halvparten av menighetene som hadde tillatelse til å utdanne gutter og 10% som hadde det samme for jenter; i 1675 var dette tallet vokst til 94% for gutter og 40% for jenter (Weisner-Hanks, 2019: 162). Undervisning i Latin var i all hovedsak forbeholdt sønner av handelsstanden og adelen (Weisner-Hanks, 2019: 162–63) – men i Mores hjem var det forventet at både hans døtre og andre kvinnelige medlemmer av husholdningen, i tillegg til sønner og svigersønner, skulle kunne lese og skrive både latin og engelsk (*Correspondence*, 107). De fleste skoler på 15- og 1600-tallet, derimot, var i hovedsak opptatt av at unge kvinner skulle lære seg noen bønner, salmer og katekismetekster utenat, for oppbyggelig religiøs læring var viktig for dem som skulle ta seg av oppdragelsen for neste generasjon. Lesing ble generelt sett valgt bort til fordel for muntlig

obuenerit quod corrigi non possit, sic adametm quasi nihil felicius potuisset obtingere. Dicas apud illum esse alteram Platonis Academiam. Sed contumeliam facio domui illius quum eam Platonis Academiae confero, in qua disputabatur de numeris ac figuris geometricis, interdum de virtutibus moralibus: hanc domum rectius dixeris scholam ac gymnasium Christiane religionis» (Allen, X, 2750).

⁹⁷ Her behøves en liten oppklaring, da ambisjonen om akademisk grundighet på dette stedet (og så vidt jeg vet, bare her, da Weisner-Hanks generelt sett er svært grundig og oversiktlig) har vært litt slapt hos forfatteren. Weisner-Hanks viser til «[the] words of Thomas Aquinas» som katolske presters begrunnelse for at fedre burde ha en større interesse i sine barns utdanning, og oversetter det slik: «For this activity of the wife is not sufficient, but the intervention of the husband is better suited, whose reason is better suited for intellectual instruction and whose strength for the necessary discipline» (2019: 161ff, 162n). Jeg finner ikke grunnlaget for en slik oversettelse i stedet hvor hun viser til hos St. Thomas (*Summa contra gentiles*, III, 123), og et søk av sitatet i Google Scholar viser at denne oversettelsen bare er å finne hos henne, men et sted hos Aquinas minner om denne ordlyden: «Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior» (Thomas Aquinas, 1996: 202). Dette handler riktig nok ikke om å rettlede barna, men om å rettlede sin kone, fordi mannen er sterkere i sin moral og fullkomment rnuftig som vesen – skriftstedet handler om ekteskap. Jeg kan likevel godt tro på Merry E. Weisner-Hanks når hun skriver at katolske prester brukte dette skriftstedet til å oppfordre fedre til å utdanne sine barn, da middelalderens og renessansens prekekultur viser at prester og teologer ofte selektivt valgte sitater fra bibelen og kirkefedrene til å fremme egne meninger.

opplæring de fleste steder (både for kvinner og menn), men særlig i rurale strøk. Det var gjerne noe leselæring for kvinner, for å kunne lese bibelen og andre oppbyggelige tekster skrevet av menn, men skriving ble sjeldent lært bort da dette utgjorde en ideologisk fare (kvinner kunne finne på å spre tankene sine), og fokuset lå ellers på å lære jenter kristen ydmykhet og husflidsevner som synging og matlaging (Weisner-Hanks, 2019: 163–64).

På 1600-tallet, særlig i de protestantiske landene, som Tyskland og England, fikk kvinner altså en større plass i institusjonsutdanningen og ble tilbudt et slags minstekrav av læring, som bygget på mange av de samme prinsippene som de kristenhumanistiske tenkere la frem i sine verker. Thomas More var likevel en foregangsmann for denne senere protestantiske interessen for demokratisering av læring, som Kenneth Charlton påpeker i sitt storverk om utdanning i Renessansens England: «the classic case of a family engaged in its educational function was that of Sir Thomas More's Household. [...] This reminds us, too, that the changed attitudes to married life and its corollaries, the rôle of the wife and the status of women, were as much a result of pre-Reformation influences, of humanism in fact, as of the Reformation itself» (2007: 204). Thomas Mores tanker om kvinners utdanning stammet dog ikke ut av løse luften, men var en diskusjon i tiden og er sterkt preget av hans kristenhumanisme. Videre vil jeg derfor redegjøre for de filosofiske foreleggene som jeg oppfatter som sentrale for Mores kvinnesyn, dette er filosofiske forelegg som også er sentrale for utviklingen av *Utopia*.

Sammenligningen med Platons akademi, som Erasmus gjør i sitt brev til John Faber, kan virke noe påtatt og vidløftig ved første øyekast, men ser man nærmere inn på det vil man forstå at beskrivelsen er langt mer treffende enn det man skulle tro. For det første hadde Platon, i likhet med Thomas More, kvinnelige elever ved sitt akademi, Lastheneia av Mantinea og den androgyne Axiothea av Fleius, begge fra Peloponnes (Diogenes Laertios, 3, 46 & 4,2). For det andre skaper Platon, både i *Staten* og i *Lovene* – begge verker som Thomas More gjør utstrakt bruk av i utformingen av sin *Utopia* – det Marcus Folch har kalt «an alternative vision of a political community in which women of the right intellectual disposition are entitled to rule and participate in philosophy» (2015: 226). Kvinnesynet i de to bøkene danner ikke en helhet, og visse syn i *Lovene*, «the second best political community», kan forstås som reaksjonære i forhold til de mer idealistiske synene presentert i *Staten*, selv om begge bøkene legger vekt på kvinners rett til systematisk kunnskapsvervelse satt i verk av statsstyret og gir kvinnene nye og delvis prominente roller i kultur og samfunnsliv (Folch, 2015: 226–228).

Platons argument for likhet mellom menn og kvinner, fremsatt i bok fem av *Staten*, baserer seg på at ytre forskjeller mellom mennesker burde ha mindre å si enn indre forskjeller (Plat. Rep. V. 454c–455e) og at det først og fremst er trening eller læring (μελέτω), som gir

utslag for hvordan ulike sjelsevner manifesterer seg i ulik utøvelse mellom kjønnene (Plat. Rep. V. 451e–453b). Det eneste skillet mellom menn og kvinner burde derfor, ifølge Platon, være de evnene en person har til å tilegne seg lærdom, og eventuelt hva slags lærdom en har evner til å tilegne seg: «In that case there is no job among those who serve the state which is given to a woman because she is a woman, nor any to a man because he is a man, but the natural aptitudes are distributed similarly between the two sexes, and woman has as much share in all the jobs depending on her nature as man does [...]» (Plat. Rep. V, 455d–e, overs. Emlyn-Jones & Preddy). Platon argumenterer for at den eneste relevante forskjellen mellom menn og kvinner er knyttet til deres ulike materielle manifestasjon (kroppen). I all hovedsak forskjellene i seksuell reproduksjon og fysisk styrke som er knyttet til denne materielle formen – men han legger til at forskjellen mellom kvinner og kvinner og forskjellen mellom menn og menn er av langt større betydningen (for staten) enn forskjellen kjønnene imellom (Plat. Rep. II, 374e–376d; V, 456a–e). Selv om Platon her, i sin *Kallipolis*, anerkjenner at det er en likhet mellom menn og kvinner i idealsamfunnets øverste klasser, spesielt i forhold til intellektuelle evner, er det utdanningssystemet som han skisserer opp kun forbeholdt de som, på grunn av sin naturgitte styrke, sitt mot og sine filosofiske disposisjoner, passer til å bli voktere (*φυλακικός*). Det er altså ikke et system basert på universell eller demokratisk tilgang til utdanning, men i *Lovene* blir vi, i beskrivelsen av *Magnesia*, presentert for nettopp en slik universell tilgang på utdanning (Robinson & Svetlov, 2017: 66), for både kvinner og menn og på tvers av samfunnsgrupper:

[...] we have described buildings for public gymnasia as well as schools in three divisions within the city [...] In all these establishments there should be reside teachers attracted for pay from abroad for each several subject, to instruct the pupils in all matters relating to war and to music; and no father shall either send his son as a pupil or keep him away from the training-school at his own sweet will, but every “man jack” of them all (as the saying goes) must, so far as possible, be compelled to be educated, inasmuch as they are children of the State even more than children of their parents. For females, too, my law will lay down the same regulations as for men, and training of an identical kind. I will unhesitatingly affirm that neither riding nor gymnastics, which are proper for men, are improper for women. (Plat. Law. 804c–e, overs. Bury).

Denne praksisen med lik utdanning for alle uansett kjønn, i fysisk så vel som teoretisk kunnskap,⁹⁸ henter Thomas More opp igjen i *Utopia* (CU: 126, 155, 201, 231), og i dag er

⁹⁸ Den militære trening ser dog ut til å være mer kjønnssegregert i *Lovene*, som T. Robinson og R. Svetlov kommenterer: «Education, he continues, will also have a strong military-training component, [1, 9–21] for the protection of the state from outside danger (830c ff.). There will be military drills — daily if possible — and monthly exercises in the various aspects of warfare, in which citizens will compete with one another in simulations of combat, “with real fighting with gloves and missiles closely modelled on the genuine articles” (830e). The weapons, he continues, “should be comparatively dangerous, in order that the sport may not be wholly without its

denne, la oss kalle det ‘moderne’ måten å strukturere staten på blitt *doxa* i de fleste europeiske land. Dette demokratiske skiftet i Platons politiske filosofi – fra en utdanning som primært vektlegger en bestemt vokterklasse og en herskerklasse, til en utdanning som er allmenn og obligatorisk for alle borgere av staten – får sin begrunnelse i at Platon nå er blitt opptatt av verdien som dyd (*ἀρετή*) har for å skape gode mennesker (og gode mennesker er viktig for å bygge en god stat). Den utvidede likestillingen i lovene må forstås som en konsekvens av et slikt dydsetisk ståsted. Dermed er det viktig at alle mennesker blir trent opp på samme måte, slik at de alle kan leve dydige og gode liv, til det beste for staten.

Dyden er også sentral for å forstå Thomas Mores syn på kvinners utdanning. I brevet til William Gonell (1518[?]) begynner Thomas More med å prise betydningen som dyden har fremfor, og i samspill med, kunnskap. Dette gjør han ved å fremheve den beskjedne og måteholdne fremtreden til hans datter Elizabeth:

For selv om jeg foretrekker lærdom forent med dyd [*virtute*] fremfor rikdommen til alle verdens konger, så monner berømmelse for lærdom, dersom den står uten moralen [*morum*], ikke til annet enn beryktet og bemerkelsesverdig nederdrekthet, og særlig hos kvinner for hvilke det å være lærd er en ny ting [*rem novam*] og en irettesettelse av mannlig latskap, er det mange menn, som med stor fornøyelse angriper den og gir lærdommen skylden for de laster som kommer fra naturens side. De tror nemlig at deres egen uvitenhet vil prises som en dyd, om de angriper lærdes laster ... (*Correspondence*, 63).⁹⁹

Denne bemerkningen, som viser til den kristne dyden måtehold og underdanighet [*modestia*], en dyd som i Middelalderen gjerne ble trukket frem og brukt for å holde kvinner nede, er blitt kritisert i feministiske lesninger for sin fremstilling av kvinnen som mer forpliktet ovenfor moralen enn for undervisningen. Vi ser dette allerede så tidlig som hos Seibel & Jones: «the

perils, but give occasion for alarms, and thus serve, in its way, to discriminate a man of courage from a coward” (ibid.). If a life is occasionally lost in these exercises, the homicide will be regarded as involuntary (831a). The legislator’s view, he says, “will be that if a few men die, others as good will be born to take their place” (ibid.) — and this, he adds, is a far better situation than if we allow fear to die (ibid.). These views carry over into his view of athletics in general. Boys’ and men’s running events (though not the women’s and girls’ events) will now take place with the competitors in full armor (833a). Sports such as wrestling will be done away with, and in their place there will be single combats, or combats between pairs, again in full armor (833d6–e1). The boxing element in the pancration (a type of no-holds-barred wrestling, resulting on occasion in death) will also be eliminated, and a contest involving bows and arrows and slings put in its place. In sum: athletic contests, he says, which do not provide a training for war “should be bidden farewell” (832e2). A fair inference from all this, we think, is that in Magnesia it will be young men who are trained specifically for combat, though young women will be engage in vigorous exercise. As far as the rest of their education is concerned, however, it will be the same for both groups» (2017: 68ff).

⁹⁹ «Nam ut doctrinam, quae cum virtute coniuncta sit, universis regum thesauris antepono, ita si morum probitatem seiunxeris, quid aliud affert fama literarum, quam celebrem et insignem infamiam? praesertim in faemina, cuius eruditionem velut rem novam et virilis ignaviae redargutricem plaerei que libenter invadent, et naturae malitiam transferent in literas, rati ex peritorum viciis inscitiam suam virtutis vice fore» (*Correspondence*, 63)

opinions [Mores letters to his school] contain about women are traditional in emphasizing the importance of female obedience and virtue»; «as valuable as learning is for its own sake, its ultimate purpose lies in the fact that it produces the wisdom which leads to virtue»; «in praising Elizabeth's behavior, More gives special emphasis to virtue in a woman» (1978: 69).

Pamela J. Benson, derimot, i sin diskusjon av den samme passasjen argumenterer for at Thomas More, i sin insistering på dyden som målet for (ut)dannelse, skifter verdien av lærdom fra den ytre verden til menneskets indre, og dermed frigjør kvinnen som individ fra presset til samfunnet rundt henne: «Although the result of this judgment is virtue, More does not subject this virtue to public scrutiny or value it for its usefulness to society [...] he emphasizes its value to the person who practices it. Society is represented entirely negatively here [...] Freedom from exposure to its opinion is a blessing to be desired» (Benson, 1992: 165). Dette poenget understøttes av Mores lovprisning av lærdom i dens forening med dyden, som han anser som en verdi både for kvinner og for menn:

Men, på den motsatte side, hvis en kvinne i tillegg til et uovertruffent moralsk sinn, skulle få selv en middelmådig utdanning i lese- og skriveferdighet [*mediocrem literarum peritiam*] (hvilket jeg ønsker for alle mine døtre, og håper at du, som deres lærer, vil lære dem), tror jeg dette i sannhet ville gjøre henne mer godt enn hvis hun skulle fått all Crassus' rikdom og Helenas skjønnhet. Ikke fordi lærdommen vil kunne gi fremtidig ære, eller fordi lærdommen følger dyden slik en skygge følger kroppen, men fordi lærdommen står langt stødigere enn rikdommen som ødsles bort [*divitiis auferri*] og skjønnheten som en dag visner hen [*forma deperire*]. [...] Blant alle de fordeler som lærdom gir mennesket, tror jeg ingen av dem står sterkere enn den at man ved sine studier ikke lærer å søke ære og berømmelse, men å søke nytten [*usum*]. Det er dette de fleste lærde menn har lært oss (selv om noen av dem selv har gjort seg skyldig i å misbruke lærdommen, slik det går med andre av livets goder, for å vinne ære, hyllest og folkets gunst), særlig filosofene, de som er menneskelivets læremestere, har lært oss dette. (*Correspondence*, 63)¹⁰⁰

Mores hovedpoeng i denne passasjen er verdien av å søke nytte fremfor ære («in perdiscendis literis non laudem spectare, sed usum»), men denne nytten må forstås som moralsk betinget, altså nytten man kan dra ut av læren man tilegner seg i den hensikt å bli et bedre menneske. Målet med lærdom er altså å søke etter immaterielle, sjelelige verdier fremfor verdslige,

¹⁰⁰ «Quod si contra quaequam (id quo meas omnes opto, et spero certe te praeceptore, facturas) egregiis animi virtutibus vel mediocrem literarum peritiam adstruxerit, huic ego plus accessisse veri boni puto, quam si Craesi divitias cum Helenae forma consequeretur. Non quod ea res gloriae futura sit, quanquam ea quoque virtutem velut umbra corpus comitabitur, sed quod solidius est Sapientiae praemium, quam ut vel cum divitiis auferri vel cum forma deperire queat [...] At inter egregia illa beneficia, quae doctrina confert hominibus, haud aliud hercle duco praestabilius, quam quod ex literis docemur, in perdiscendis literis non laudem spectare sed usum. Quam rem sane (quanquam nonnulli disciplinis velut caeteris bonis abusi sint in solum gloriolae ac famae popularis acupium) doctissimi tamen quique tradiderunt, philosophi praesertim, vitae moderatores humanae» (*Correspondence*, 63).

forgjengelige goder som rikdom og skjønnhet. En slik forståelse og tankegang frigjør både menn og kvinner fra sine verdslige forpliktelser og fra samfunnets meninger, og retter fokuset inn mot individet og dets sjelelige forståelse av seg selv (Benson, 1992: 168). Der Seibel & Jones med forsiktighet påpeker at More ikke legger samme vekt på kyskheden som utdannelsens mål, slik Vives med Mores eksempel gjør (1978: 70), peker Benson på at nettopp kvinnens mulighet til å stå utenfor samfunnet for Thomas More fremheves som en mulighet for at utdannelsen har en ønsket og tilsiktet nytteverdi, nemlig å gjøre mennesket til en bedre versjon av seg selv (1992: 168–70). Dette er også, opplever jeg, en bedre lesning, nettopp fordi en slik forståelse langt på vei tilsvarende Sherianne S. Seibel & Judith P. Jones definisjon av humanistenes pedagogiske filosofi: «More's insistence upon advanced education for women derives from his devotion to the broad objectives of humanistic education, objectives which were designed to produce persons of moral, intellectual, and cultural superiority» (1978: 69). At de ikke selv ser denne koblingen, er naturlig, gitt at målet deres er å vise den paradoksale måten More gjennom sitt forfatterskap fremstiller kvinner på. Tolkningens svakhet ligger i deres forsøk på å syntetisere ulike tekster skrevet på ulike språk (latin & engelsk) og med helt ulike retoriske formål i et forsøk på å danne en helhetlig forståelse av Mores «feminisme», et modig forsøk, men et som vanskelig kan gjennomføres uten å ende opp med motstridende konklusjoner. I *Utopia* og Mores brev derimot, ser man langt på vei at et slik humanistisk ideal, utdanning for «moral, intellectual, and cultural superiority», er forenlig på tross av *Utopias* stadig unnvikende og ironiske diskurs. Det de ikke tar innover seg er at dette ikke bare er en dyd myntet på kvinner, men like mye er det myntet på menn som ser på kvinners utdanning som en trussel mot egen posisjon snarere enn som insentiv til selv å jobbe hardere i sitt mål om å bli et bedre menneske. Anne Mari Woll ser også ut til å dele Bensons tolkning av passasjen: «Belønningen for et lærd studium ligger ikke i ydre berømmelse, men i at oppnå en indre viden om, hvad der er riktig» (Woll, 1981: 60).

En slik forståelse av lærde studier er også å finne i hjertet av den antikke filosofi som fordret at du skulle kjenne deg selv (*γνώθι σαυτόν*) slik Sokrates formulerer det i Platons dialog *Protagoras* (Plat. Prot. 343b). Dette er en erkjennelse som fordrer at lærdom erkjennes som dyd og reflekterer over hvor vanskelig det er å være god uten lærdom. Den samme forening mellom dyd og lærdom som vi ser hos More i hans brev og hos Platon i de sokratiske dialogene, er også fremstilt i *Utopia*: «Det er prestene som står for undervisningen til barn og unge, og omsorgen for lærdom har ingen forrang over moral og dydslære. [...] For det som plantes i sinnet til barn følger dem, selv som voksne menn, hele livet gjennom og sikrer at de tjener til det beste for

staten» (CU: 230).¹⁰¹ Her ser vi at dette idealet om forening av dyd og lærdom, i alle fall i *Utopia*, fremstilles som et ideal både menn og kvinner bør følge, ikke bare kvinner, slik Jones & Seibels lesning av Mores brev går langt i å antyde (1978: 69).

Forskjellen mellom budskapet i brevet og budskapet i *Utopia* er likevel påfallende. I brevet til Gonell legger More vekt på at utdannelsen skal synliggjøre de verdiene som gjør mennesket godt i og for seg selv, mens når det samme argumentet om utdanning dukker opp i *Utopia* skal menneskene være gode for å tjene staten, ikke seg selv. Dette skillet kan i stor grad begrunnes i at *Utopia* benytter seg av Platons politiske filosofi i *Staten* og i *Lovene* hvor det å skape innbyggere som kontrolleres av og tjener staten står som samfunnets høyeste mål, mens Mores egen pedagogiske filosofi – som Erasmus påpeker i sitt brev, som gjennom R. W. Chambers toneangivende biografi har blitt stående for ettertiden – er snarere «Plato's Academy on a Christian footing» (Chambers, 1935: 169).

Det er nettopp den kristne tilbøyeligheten som utgjør forskjellen mellom ideene More satte ut i spill i *Utopia* og de ideene som utgjør hans egen pedagogiske filosofi. I brevet til Gonell viser More hvordan han forener platonske idealer med kristen lære, først ved å påkalle den kjente hulelignelsen fra *Staten* (Plat. Rep. 514a–517b), når han skriver at han som ønsker å høyne moralen og må strekke seg mot dyden «og se på med forakt, fra sine forundringer over det sublime, ned på enhver *skygge av de gode ting* som alle dødelige, så fremt de er *uvitende om sannheten*, grådig griper etter som om *de virkelig var sanne goder*» (Correspondence, 63; min kursiv).¹⁰² Denne refleksjonen over det materielle som skygger over sanne goder, som bare gripes etter av de som er uvitende om den virkelige sannheten, settes så i kontakt med den «lære om og praktisering av den kristne tro» som Erasmus sa var definerende for Thomas Mores hjem, og vi forstår at den virkelige sannheten det her er snakk om, selv om More her anvender platonske termer, snarere må forstås som Gud eller Kristi lære:

[...] minn mine barn fra tid til annen på at de må unngå stupet ned i hovmodets avgrunn, og heller vandre i måteholdets deilige enger; at de ikke skal bli forbløffet av synet på gull; at de ikke skal sukke over å mangle de feil som beundres hos andre; at de ikke skal tenke mer om seg selv for å ha blitt ledet til det som får tilbedelsens herlige glans, men heller ikke tenke mindre om seg selv for å ha ønsket det; at de ikke skal forringe den skjønnhet som naturen har gitt dem ved å forsømme sitt ytre, men heller ikke høyne sin naturlige skjønnhet ved kunstige midler; at

¹⁰¹ «Pueritia iuventusque ab illis [sacerdotibus] eruditur, nec prior literarum cura quam morum ac virtutis habetur. [...] ubi pueris penitus insederint, viros per totam vitam comitantur, magnamque ad tuendum publicae rei statum [...] adferunt utilitatem» (CU: 230).

¹⁰² «erigere contra quisquis in virtutem ac vera bona consurgit, quisquis umbras istas bonorum (quas omnes prope mortales inscitia veri pro bonis veris auide captant), sublimium contemplatione rerum superne despexerit» (Correspondence, 63)

de blant de goder de får av sine studier, setter dyden på første plass og deretter lærdom; og at de i sine studier vil sette høyest det som lærer dem å være tro mot Gud, gavmild mot alle, og beskjedenhet og Kristen ydmykhet i møte med seg selv (*Correspondence*, 63).¹⁰³

Kristendommen, som vi her ser, har åpenbart et dypt slektskap med platonismen for Thomas More, i fusjonen av hedensk dydslære (særlig måtehold og fornuft) med den kristne ydmykhet og nestekjærlighet, er forståelse av Platon som vi også ser aktualisert hos Erasmus' skrifter (Baker-Smith, 1994: 87–92). Platon regnes ofte som «renessansens filosof», i motsetning til Aristoteles som var «middelalderens filosof» (Rokseth, 1928: 46), men denne platonismen er rettferdiggjort gjennom en viktig Platon-inspirert kristen tenker, som levde lenge før både Erasmus av Rotterdam og Thomas More, og som har hatt en enorm innflytelse både i middelalderen og i renessansen: kirkefaderen St. Augustin av Hippo.

2.1.2 Platons akademi på kristen grunn

I sin bok *De Civitate Dei, contra Paganos* (Om Guds by, et argument mot hedningene, 426 e.kr.), erklærer retorikeren og biskopen St. Augustin at platonikerne er de eneste hedenske filosofene som kristne kan inngå i dialog med: «Hvis Platon altså har sagt det slik at det vise mennesket etterligner, sanser og elsker denne Guden, og er velsignet gjennom sitt ledtog med ham, hvorfor skulle vi trenge å utforske andre filosofiske retninger? Det finnes ingen filosofisk skole som er kommet nærmere oss enn Platonistene» (Augustin, *Civitate Dei*, VIII, 5).¹⁰⁴ Linjen til Platon går for kristenhumanistene gjennom Augustin. Dette er særlig relevant i forhold til Thomas More, for vi kjenner fra flere samtidige vitnesbyrd og senere fortellinger at Thomas More, som tidligere nevnt (kapittel 1.2), holdt en velkjent forelesningsrekke om nettopp Augustins *Civitate Dei*. Forelesningsrekken ble holdt i St. Lavrans kirke i London, trolig på oppfordring av den greskkyndige teologen William Grocyn, som i tillegg til Thomas Linacre hadde undervist den unge Thomas More i gammelgresk, mens han fremdeles gikk på Universitetet i Oxford (Baker-Smith, 2007: 146–147). De originale forelesningsmanuskriptene som More trolig benyttet seg av er dessverre ikke overlevert, så vi må ty til samtidige

¹⁰³ «uti liberos meos subinde admonerent vitatis ut fastus et superbiae praecipitiis, per amaena modestia prae grataderentur; ne ad auri conspectum obstupescerent, ne sibi deesse suspirent quae per errorem admirentur in aliis; ne pluris ducant sese nitore cultus addito, neu quicquam minoris adempto; formam quae natura insit, neglectu ne corrumpant, neue malis intendant artibus; virtutem primo, literas proximo bonorum loco ducant; ex his eas maxime e quibus maxime possint pietatem in Deum, charitatem in omnes, in se modestiam et Christianam humilitatem discere» (*Correspondence*, 63).

¹⁰⁴ «Si ergo Plato Dei huius imitatore cognitore amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus, quid opus est excutere ceteros? Nulli nobis quam isti propius accesserunt» (Augustin, *Civitate Dei*, VIII, 5)

beretninger og Mores tidligste biografier for svar på hva denne studien i *Civitate Dei* egentlig gikk ut på. I sin biografiske memoar, *The Lyfe of Sir Thomas Moore, knyghte* (ca. 1556), skriver hans svigersønn William Roper (1496–1578) om denne forelesningsrekken: «he redde for a good space a publike lecture of St. Augustine, *de civitate dei*, in the Church of St. Lawrens in the old Jury; whereunto there resorted Doctor Grosin, an excellent cunninge man, and all the cheif learned of the City og London» (Roper, 1935: 6; forfatters kursiv).

Alle kildene vi har overlevert som vitner om denne forelesningsrekken viser til at den var svært populær, og mye tyder på at forelesningene til More, i likhet med Grocyn sine forelesninger, ble holdt på Latin. Den som for meg synes den mest interessante kommentaren på Mores forelesning forekommer i Thomas Stapletons *Tres Thomae* (1588), hvor han påstår at «More's lectures did not treat Augustine's work from a theological perspective, «but from the standpoint of history and philosophy» (Baker-Smith, 2007: 147). Det synes sannsynlig at en slik beskrivelse stemmer, selv om vi ikke har noen måte å bekrefte det på, for en slik inngang til St. Augustins skrifter står i pakt med humanistenes forsvar for *studia humanitas*. Ved å ta Augustin inn i en historisk-filosofisk snarere enn en teologisk kontekst, viser More at Augustin også er et verdig studieobjekt for det menneskelige og det verdslige, ikke bare for studiet av Gud og De hellige skrifter. For det andre styrker det argumentet om at Thomas More var opptatt av Augustin som platoniker, hvilket samsvarer godt med måten Augustin benyttes på i brevet som More skrev til Gonell. For Mores mest eksplisitte forsvar for kvinners rett til utdanning knytter nemlig dette opp mot de historiske og eksegetiske brevene som de tidlige kirkefedrene, St. Augustin og St. Hieronymus, adresserte til kvinner:

Jeg tror heller ikke det spiller noen rolle for høstingen om det er kvinne eller en mann [*vir an faemina*] som har sådd avlingene. De tilhører begge under begrepet menneske, hvis naturlige fornuft skiller dem fra dyrene; og begge, sier jeg, er like dyktige på å tilegne seg boklig lærdom [*peritia literarum*] som dyrkes frem av fornuften, og, i likhet med pløyd mark, vil de begge kunne høste godt av de avlinger som spirer frem fra frøene som gode lærere har sådd. Men hvis det skulle være slik at kvinnens jordsmonn er slettere av natur [*si muliebre solum suapte sit natura malignum*], og passer bedre til å dyrke bregner enn korn (hvilket benyttes av mange som et argument for at kvinner burde holdes unna studier), så tenker jeg tvert imot at en kvinnes fornuft [*muliebre ingenium*] burde dyrkes flittigere, slik at naturens last [*naturae vicium*] kan veies opp for gjennom flid [*industria*]. Dette mente også de antikke tenkere, både de viseste og de helligste av dem. For bare nevne noen, *oppfordret ikke bare Hieronymus og Augustin fremragende koner og ærbare jomfruer til å studere*, men, for å hjelpe dem på vei, forklarte de nøye for dem de ulne betydningen av Skriftene, og skrev for unge jenter [*virgunculis*] brev som

var så fulle av lærdom at man nå, selv av de modne menn som kaller seg selv doktorer i teologi, nærmest ikke kan lese dem og knapt nok forstår dem (*Correspondence*, 63; min kursiv).¹⁰⁵

I dette sitatet er det svært mye å ta tak i, og en del av det vil jeg komme tilbake til senere. I første omgang bør vi hvert fall merke oss at Thomas Mores hovedargument for at kvinner bør ha tilgang på utdanning, er formulert som et motsvar på et hyppig forekommende argument om at kvinner fra naturens side er slettere, eller mer syndig (en slik forståelse ligger i «*naturae vicium*» som jeg har oversatt med «naturens last», men som også kan bety «naturens synd»), og at man må tillate seg å korrigere denne synden gjennom flittige studier. Han knytter dette argumentet opp mot Augustin og Hieronymus og det arbeidet som de gjorde for å inkludere kvinner i en filosofisk og teologisk diskurs gjennom brev. Det samme ser vi hos Thomas More, for eksempel i hans brev til Margaret More (Roper), også det fra 1518, da Margaret var tretten år gammel:

Vær så snill, Margaret, fortell meg om den fremgang som deres studier bringer. For jeg forsikrer dere at jeg, heller enn å la mine barn henfalle til dovenskap og lediggang, vil ofre hele min formue, og takke farvel til min karriere og alle andre gjøremål, for å konsentrere meg om mine barn og min familie, hvorav ingen er meg mer kjær enn deg, min elskede datter (*Correspondence*, 69).¹⁰⁶

Humanistiske studier står altså i kontrast til lediggangen, den erkjennes som *negotium* eller kanskje snarere som *otium negotiosum*, en fornuftig og flittig bruk av fritid. Inkludering av kvinner i utopianernes arbeidsstyrker, forekommer også i form av et slikt argument, lagt i munnen på Raphael Hythlodæus, men da gjelder det snarere fysisk arbeid og ikke intellektuelt arbeid: «Dere vil også forstå [hvordan det er mulig å produsere alt de trenger med en sekstimers arbeidsdag] om dere tar hensyn til hvor stor del av befolkningen hos andre land som ikke foretar seg noen ting. Først og fremst gjelder dette nesten alle kvinner, og disse utgjør halvparten av hele befolkningen; og hvis kvinnene faktisk arbeider [*negotiosae sunt*], er det bare fordi

¹⁰⁵ «Neque referre arbitror ad messem, vir an faemina sementem fecerit. Quorum utriusque si hominis vocabulum conveniat, cuius naturam ratio distinguit a belluis, utriusque inquam ex aequo convenit peritia literarum qua ratio colitur, et velut aruum insertis bonorum praeceptorum seminibus frugem progerminat. Quod si muliebre solum suapte sit natura malignum et filicum quam frugem feracius (quo dicto multi faeminas deterrent a literis) ego contra censeo tanto diligentius esse muliebre ingenium literis ac disciplinis bonis excolendum, quo naturae vicium corrigatur industria. Haec censuere veteres viri prudentissimi iidemque sanctissimi. E quibus, ut omittam reliquos, Hieronimus atque Augustinus optimas matronas, honestissimas virgines, non hortati modo sunt ac capessendas literas, verum etiam quo facilius promoverent, abstrusos Scripturarum sensus eis diligenter exposuerunt, ac teneris virgunculis scripserunt tanta eruditione refertas epistolas, ut eas nunc viri senes et sese doctores sacrarum literarum professi vix bene legant, tantum abest ut intelligant» (*Correspondence*, 63).

¹⁰⁶ «Quaeso te, Margareta, fac de studiis vestris quid fit intelligam. Nam ego potius quam meos patiar inertia torpescere, profecto cum aliquo fortunarum mearum dispendio valedicens aliis curis ac negociis, intendam liberis meis et familiae. Quos inter nihil mihi te dulcissima filia charius» (*Correspondence*, 69)

mennene ligger og snorker» (CU: 128).¹⁰⁷ Denne argumentasjonen, som jo ligner på det argumentet som fremkommer i brevet til Gonell, kan dog forstås som ironisk. For som Pamela J. Benson skriver, med henvisning til Gonells brev og sitatet «Men hvis det er slik at kvinnens jordsmonn er slettere av natur [...] så tenker jeg tvert imot at en kvinnes fornuft burde dyrkes flittigere, slik at naturens last kan veies opp for gjennom flid» (*Correspondence*, 63; modifisert oversettelse), må Mores forsvar her forstås som en retorisk posisjon og ikke som hentet fra eget bryst, hvilket antydes gjennom bruken av konjunktiv:

With this statement, he frees his argument for the education of women from the necessity of proving that women are men's equals: education has a role in the formation of character no matter how weak the material with which the teacher must work. As More's aim in this letter is not to defend women but to defend the education of women and to direct that education to virtues ends, this is a masterful strategy, but it has led some readers, *who have not noted the use of the subjunctive*, to the mistaken conclusion that he had a low opinion of women's intelligence (Benson, 1994: 164; min kursiv).

Dette teoretiske, og i Bensons ord «mesterlige» argumentet knyttes, som vi husker, opp mot kirkefader Augustin. I likhet med Thomas More inkluderte Augustin både kvinner i sin lærde praksis (gjennom brev og prekener) og i sine øvrige lærde verker. I sin tolkning av skapelsesberetningen, bruker Augustin mye tid på å etablere kvinnen som en hjelper til mannen i åndelig forstand, og forsøker å uttrykke kjønnes likhet vedrørende fornuften «[within] the traditional framework of synthesis of biblical texts and Greek philosophical concepts» (Lloyd, 1993: 29). Samtidig skiller også Augustin, i likhet med Platon, mellom kvinnens evne som åndelig fornuftsvesen og kroppslig manifestering av det underdanige.

Det sentrale poenget hos Augustin er likevel at kvinnen er skapt som en åndelig hjelper for mannen, og at kvinnen er en del av den guddommelige fornuft og en del av helheten som mannen og kvinnen til sammen utgjør hos Gud (Augustin, 1991: 111–12). Denne holdningen står i direkte opposisjon til den thomistiske tolkningen benyttet i skolastikken, som baserte seg på Aristoteles tolkning av kvinnen som en forfeilet mann og Thomas Aquinas forståelse av kvinnen «as a 'helpmate' to man—not to help him in other work as [Augustine] have said—since he can get more effective help from another man—but as a helpmate in procreation» (Thomas Aquinas, 1988: 37; overs. Sigmund). Der den skolastiske tradisjonen så kvinnen som et nødvendig onde som skulle hjelpe mannen å produsere avkom, så den platonsk-augustinske

¹⁰⁷ «[...] id quod vos quoque intelligetis si vobiscum reputetis apud alias gentes quam magna populi pars iners degit. Primum mulieres fere omnes, totius summae dimidium: aut sicubi mulieres negotiosae sunt, ibi ut plurimum earum vice viri stertunt» (CU: 128).

tradisjonen som Thomas More skriver seg inn i, på kvinnen som et fornuftsvesen på lik linje med mannen som også hadde adgang til Gud ettersom hun i likhet med mannen er et produkt av *imago Dei* (Lloyd, 1993: 30; Gen. 1.27). Augustin argumenter allegorisk, både i sin traktat om første mosebok, og i sine bekjennelser, for at kvinnen er et fornuftsvesen på lik linje med mannen og samtidig befinner seg som underlagt mannens kontroll. For akkurat som at det i sjelen finnes en del som hersker gjennom bevisste handlinger og en del som er underlagt fordi den skal adlyde, så finnes dette forholdet manifestert som en kroppsliggjort virkelighet hos mannen og kvinnen:

[...] slik er det også at kvinnen i det hun er kroppsliggjort er skapt for mannen, for selv om hun fra naturens side er likestilt med mannen hva gjelder fornuftsevner og rasjonell forståelseskraft, er hun i kraft av sin kropps kjønn underlagt det mannlige kjønns kropp, på samme måte som at lysten til å handle må vike for at fornuften skal kunne unnfange evnen til å handle rett (Augustin, *Confessiones*, XIII, 32).¹⁰⁸

Denne lesningen av kvinnen, forstår vi i Augustins traktat om Skapelsesberetningen, stammer fra en allegorisk bibelfortolkning, men har trolig en platonsk forståelse av kvinnen som åndelig likestilt fornuftsvesen i sin base. Kvinnen symboliserer kjødet som må underlegges fornuften for at mennesket skal kunne leve et godt og dydig liv (Augustin, 1991: 114), så hun er bare underlagt mannen i den grad hun er inkarnasjonen, altså den kroppsliggjorte del av de lavere dydsevner. Som sjelelig og spirituelt vesen er hun, som Genevieve Lloyd skriver, kjønnslig likestilt med mannen i kraft av å være menneske i Guds bilde (Lloyd, 1993: 30). Likevel etableres det at det også er en kjønnsmessig forskjell i hvordan kvinnen og mannen blir representert i dette bildet:

[...] there is a dimension to this image which is sexually differentiated. Man 'by himself alone' is the image of God, just as fully and completely as when he and the woman are joined together in one. Whereas woman, in so far as she is assigned as helpmate, can be said to be the image of God only together with her husband (Lloyd, 1993: 30).

Denne forskjellen mellom menn og kvinner er dog, hos Augustin, kun å forstå symbolsk, «it is not at all supposed to mean that woman does not possess that higher contemplative function of Reason in virtue of being human beings» (Lloyd, 1993: 30). Denne redegjørelsen av Augustins filosofiske argument for mannens og kvinnens likhet i ånd og fornuft i den grad de er

¹⁰⁸ «[...] sic viro factam esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationalis intelligentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subiceretur, quemadmodum subicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi sollertiam [...]» (Augustin, *Confessiones*, XIII, 32).

mennesker, ser vi også formulert hos Thomas More: «De tilhører begge under begrepet menneske, hvis naturlige fornuft skiller dem fra dyrene; og begge, sier jeg, er like dyktige på å tilegne seg boklig lærdom som dyrkes frem av fornuften» (*Correspondence*, 63). Argumentet som følger, om kvinnens slette jordsmonn, kan likevel leses som en åpning for en viss ambivalens, i samme ånd som Augustin forener en forståelse av kvinnen som symbolsk synder gjennom Eva, samtidig som han argumenterer for likhet i Guds bilde.

Denne dualiteten er en tanke som, i den dominerende filosofiske diskursen, har vært benyttet til å holde kvinnen underdanig og ignorant – fordi mannen har vært forstått som fornuften og kvinnen som det irrasjonelle. Det er dette dominante argumentet, som Thomas More, gjennom sin fortolkning av Platon og Augustin, vrir og vender på i sitt forsvar for kvinners (og spesifikt sine døtres) rett til utdanning. Hos More er dette argumentet mot kvinnen derimot først og fremst for å vise at også dette argumentet faller igjennom, da kvinner ikke kan anses som underdanige i seg selv, men kun i kraft av å bli ekskludert fra utdanning og lærdom: «[jeg tenker tvert imot] at en kvinnes fornuft burde dyrkes flittigere, slik at naturens last kan veies opp for gjennom flid» (*Correspondence*, 63). Hythlodæus kommentar på at kvinner kun jobber når menn ligger og snorker (CU: 128), står i stil til Mores observasjon om at kvinnens lærdom er «en irttesettelse av mannlig latskap» og hans argument om at kvinnens last må veies opp med flid, gir uttrykk for det samme (*Correspondence*, 63). Alle disse tre argumentene bygger opp om en forståelse hvor kvinnens underdanighet kun er et produkt av menns frykt for konkurranse, deres frykt for å yte bedre i samfunnet og bli bedre mennesker i sitt virke. Kvinnen kan, som Augustin argumenterer for, gjøre mannen til en større del av Gud, i kraft av å være hans åndelige hjelper: «[Scripture] says that she was made as man's helper so that by spiritual union she might bring forth spiritual offspring, that is, the good works of divine praise» (Augustin, 1991: 111). Platon argumenter også for at kvinnen ikke kan anses som et svakere fornuftsvesen enn mannen, kun i kraft av å være kvinne, men at hun er det i kraft av ikke å ha fått tilgang til samme utdanning som menn (Plat. Rep. 451d–452e). Hvis man våger, slik More argumenterer for, å gi kvinner de samme mulighetene til å tilegne seg lærdom som det menn har, vil både kvinner og menn kunne bli bedre og leve bedre sammen. Dette argumentet var en gjenganger i renessansens retorikk om kvinners lærdom og misogynien som hefter ved et slikt argument kan muligens veies opp for ved de feministiske implikasjonene.

More begrunner sin pedagogiske filosofi i disse tankene når han snakker om de vise og hellige antikke tenkere, som han påstår har vært av samme oppfatning som seg selv. Det er også tydelig at denne diskusjonen har en direkte innvirkning på fremstillingen av kvinner i *Utopia*,

særlig når det gjelder utformingen av deres utdanning på øyen. Men før vi ser videre på hvordan Thomas More konstruerer utdannelsen på Utopia og dennes filosofiske grunnlag, er det enda et sentralt moment som må med for å virkelig kunne forstå den gjelden som Thomas Mores *Utopia* står til i platonske forhold. For Mores bruk av Platon er ikke bare til stede i oppbyggingen av idé innholdet som former hans politiske styresett i *Utopia*, men den er en integrert del av selve formen, i kraft av å være en satire. Den kristenhumanistiske forståelse av Platon som en forsvarer av dikotomien kropp og sjel, overføres nemlig også på forståelsen av den trykte boken.

2.1.3 Satiren som platonsk allegori

I et portrett av Thomas More, skrevet av Erasmus til Ulrich Hutten den 23. juli 1519, forteller Erasmus oss at den unge More, for å trene sin penn i prosa, benyttet seg av ulike øvelser: «Han var spesielt glad i deklamasjoner, og, på dette området, i uventede eller umulige emner [*materiis adoxis*], som tilbyr en langt mer aktiv trening av ens mentale evner [*ingeniorum*]. Selv som ung mann strevde han med en dialog hvor han forsvarte Platons samfunn [*Platonis communitatem*], selv overfor hustruer» (Allen, IV, 999).¹⁰⁹ Denne beskrivelsen forteller oss to ting: 1) at More, i ung alder, likte å forsvare paradoksale emner og 2) at More i ung alder skrev en dialog hvor han forsvarte Platons stat overfor kvinner. En slik øvelse har, etter min mening, en nokså åpenbar relasjon til *Utopia*. Det at Erasmus, i sitt brev til Hutten, nevner dette som en inngang til å snakke om komposisjonen til *Utopia* (Allen, IV, 999), er neppe en tilfeldighet. Det forteller oss at More hadde hatt denne tanken en stund, og at visse faktorer i tiden og i hans tro på egne evner, muliggjorde en realisering av et verk som tar for seg Platons stat med kvinnens plass som en sentral del av historien, fortalt i en paradoksal stil. Den paradoksale stilen kan trolig forstås som et forsøk på å anvende Platon som litterær teknikk. I sin omstridte avhandling om den franske tragedien, skriver den norske romanisten Peter Rokseth, at Platon var ansett som renessansens filosof, i det Aristoteles, som middelalderens filosof, fikk en nedadgående popularitet. Paradoksalt nok, for litteraturens vedkommende, mener Rokseth at Aristoteles ble viktigere enn Platon på litteraturens område, som en oppskrift for utøvelsen: «Platon var uten tvil den som hadde trent dypest inn i diktningens egentlige vesen. [...] Men de nye diktere spurte ikke så meget om diktningens vesen; hvad de hadde bruk for var en metode som de kunde følge. Den fant de hos Aristoteles» (1928: 46–47). Det er nok liten grunn til å tvile på den sentrale posisjonen som Aristoteles fikk for utviklingen av renessansens form og

¹⁰⁹ «Declamationibus praecipue delectatus est, et, in his, materiis adoxis, quod in his acrior sit ingeniorum exercitatio. Unde adolescens etiamnum dialogum moliebatur, in quo Platonis communitatem ad uxores usque defendit» (Allen, IV, 999).

sjangerforståelse, men en sjanger som særlig var relevant for renessansens forfattere, var prosasatiren (Blanchard, 118–20), og selv om den hadde fiktive forelegg i forfattere som Lukian, Seneca, Apuleius og Petronius, er tanken bak den, i en kristenhumanistisk forståelsesramme, definitivt platonsk. Slik Augustin forstod bibelen som både bokstavelig og symbolsk allegori, forstod de nord-europeiske humanistene satiren. I alt fra Bibelen til sekulære verker er det til stede et ønske om å gjennomskue tekstens ord for å komme forfatterens budskap i møte, slik de jordbundne slavene i Platons hule higer etter å se solen, bare de vet hvordan de skal klare å finne den. Teksten er kropp, budskapet er sjel.

Shakespeares dekonstruksjon av den materielle boken i *Hamlet* tjener som illustrasjon på denne forståelsen av bokens tomme kroppslighet: «[POLONIUS:] What are you reading my lord? / HAMLET: Words, words, words» (*Hamlet*, 2.2, 191–92). Boken som Hamlet på denne måten reduserer til rene ord er «satirical», hvilket bekrefter mistanken om at satiren i renessansen hadde fått rykte på seg for å være en sannhet redusert til usømmelighet, sannheter skjult i ord som ikke burde skrives ned: «though I most powerfully and potently believe, yet / I hold it not honesty to have it thus set down» (*Hamlet*, 2.2, 196–202). I sin polemikk mot William Tyndale, stadfester More verdien av en slik fremgangsmåte, hvor ord og innhold står i et ambivalent misforhold til hverandre, gjennom et forsvar for en allegorisk lesningen av Bibelen: «Now where he sayeth that the clergy use to dystroye the lyterall sense of scrypture wyth false fayned allegoryes / this is falsely sayd of hym. For the allegorye neyther destroyeth nor letteth the lyterall sense / but the lyterall sense standeth whole bysyde» (CW, bd. 8, II: 635). Den bokstavelig og den allegoriske betydningen må stå side om side, ordenes innholdsside tilsvarer ikke alltid deres bokstavelige betydning, som at man i *Utopia* har en elv som heter ‘vannløs’ (Anydrus) og en fyrste hvis tittel betyr ‘uten folk’ (Ademus).

Thomas More adresserer også dette allegoriske, eller dikotomiske, forholdet mellom sannhet i intensjon og sannhet i uttrykk i sitt innledende brev til *Utopia*, når han spør Pieter Gillis om å oppklare en dispuTT han har med sin lærling Johannes, om hvorvidt broen over Anydrus var femhundre eller trehundre skritt lang: «Jeg vil skrive det som jeg har skrevet, slik jeg husker det, for, ettersom jeg har passet nøye på at det ikke vil være noe falskt i denne boken, vil jeg heller si noe som er usant enn å fortelle en løgn. Jeg vil heller fremstå som god enn som klok» (CU: 34).¹¹⁰ Her utviser More et tydelig eksempel på hvordan platonismen gjør seg gjeldende i satiren som form: Det lov å skrive noe som er usant, så lenge det finnes en høyere moralsk sannhet bak løgnen. Dette er et forsvar, som vi tidligere har sett (1.1), More også

¹¹⁰ «scribam ut feci quod ipse recordari videor mihi, nam ut maxime curabo ne quid sit in libro falsi, ita si quid sit in ambiguo, potius mendacium dicam quam mentiar, quod malim bonus esse quam prudens» (CU: 34).

benyttet når han forsvarte at gode kristne også kunne ha interesse for Lukian, ettersom Augustin benytter seg av historier fra Lukian og tilskriver dem sitt eget liv (CW, bd. 3, I: 4).

Dominic Baker-Smith understreker det samme poenget i sin studie av platonismen hos de to renessansehumanistene More og Erasmus: «there was for Erasmus, as for Thomas More, a continuity between the Platonic view of reality and satire: as the Platonist distinguishes material embodiment from animating principle, so the satirist distinguishes convention from motive, signifier from signified» (1994: 89). En lignende forståelse av forholdet mellom bokens materialitet og satirens paradoksale lek finner vi hos Stephen Greenblatt: «For the paradoxical unity of *Utopia* depends in large part on the physical existence of the book, upon the reduction in its printed pages [...] upon its collapse of the fabulous and the mimetic into the pokerfaced neutrality of movable type» (Greenblatt, 2005: 57). Igjen kan denne interessen for, og bruken av, hedningen Platon, forsvares gjennom sitt forhold til hans kristne arvtager Augustin.

I *De mendacio* (Om løgn, 395 e.kr), skriver St. Augustin at han, i sin avhandling om løgnen, ikke vil inkludere den lattervekkende løgnen «which has never been considered real lies, since both in the verbal expression and in the attitude of the one joking such lies are accompanied by a very evident lack of intention to deceive, even though the person be not speaking the truth» (Augustin, 1965: 54; oversatt av M. S. Muldowney). Selv Augustin har forståelse for at humor, ironi, satire og andre former for lattervekkende verbaluttrykk som sier noe annet enn det de mener, ikke er syndig fordi intensjonen er sann – synden ligger snarere hos den som eventuelt oppfatter det ironiske eller satiriske budskapet som affirmativt, da det er dem som tar ironien for god fisk som vedgår en sinnsetisk slett handling.

Så lenge intensjonen er å si noe som vekker latter eller ettertanke, så lenge intensjonen ønsker å formidle et budskap som er sant eller ekte, kan formen være løgnaktig i sitt uttrykk, for den har ikke som mål å lure eller skjule, den vil bare iklede budskapet i en narredrakt. En slik kristenhumanistisk forståelse av satiren, typisk for de trans-alpinske humanistene Erasmus og More, la grunnen for senere humanistiske satirikere som François Rabelais (1483–1553) og Jonathan Swift (1667–1745), men den har også en funksjon i utdannelsen av kvinner. For ved å gjøre formen mer kompleks forlenger man persepsjonsprosessen og tvinger leseren til å hele tiden vurdere de to lagene som «standeth whole besyde», hvilket igjen krever større forpliktelse og konsentrasjon fra leserens side. Denne forpliktelsen og konsentrasjonen som kreves av en litterær tekst har blitt fremsatt av Erasmus av Rotterdam, i hans avhandling om den kristne ekteskapsinstitusjonen (*De Christiani matrimonii institutio*, 1526), som en av grunnene til at det er godt og oppbyggelig for kvinner å lære seg skrive og leseferdigheter:

Lediggang, hvilket er en harme for alle, er særlig harmfult for ungdommer og kvinder. Noen menn klarer å håndtere store bedrifter ved mental aktivitet alene, men om en kvinne ikke har noe å fordrive tankene med vil sinnet hennes unektelig henfalle til synd [*protinus in deteriora dilabitur*]. De som ikke ønsker at deres døtre skal lære seg et håndverk, enten på grunn av deres stand eller på grunn av deres formue, gjør likevel rett i å lære dem i tapetsering, silkeveving, eller å spille et instrument, slik at de ikke mangler fritidssysler; men det er bedre om de lærer dem opp i lærde sysler [*bonis literis*]. Veving, for eksempel, er en syssel som ikke opptar sinnet og som setter henne fri til å lytte på unge menns småprat og svare på deres vittigheter. Litteraturen, derimot, legger beslag på hele hennes sinn og tankevirksomhet. I tillegg følger det at når hun har begynt å få glede av lærdommen, vil det gjøre hennes sinn skarpere og skape en kraftigere interesse enn det som er mulig med andre kunster; andre fritidssysler vil nok holde henne fra å henfalle til dagdriveri, men studier har den fordelen at jo mer de praktiseres desto mer glede får man av dem, og de vil legge beslag på deg helt til du står ved dødens rand [*ad extremam usque senectutem*]. Til slutt vil ikke lærdommen bare holde dem unna å drive dank, det vil også innstille i jentenes sinn de beste råd og utallige dyder (Erasmus, ASD, V, 6: 156)¹¹¹

Satiren er altså ikke bare et godt bilde på hvordan forholdet mellom sjel og kropp, gjennom menneskelig bearbeidelse, eller det vi kaller kulturprodukter, kan smitte over på andre forhold enn mennesket i seg selv; den kan også, fordi det er en form som legger «beslag på hele hennes sinn og tankevirksomhet» tjene til å holde kvinner unna synden. Vi ser hos Erasmus at hans argumentasjon i utlegningen av sin pedagogiske filosofi skiller seg fra Thomas Mores, fordi More velger å legge vekt på det positive ved lærdommen heller enn å skremme det på en ved å fremstille det moralske forfallet av mennesket, som Erasmus forteller oss er resultatet av ikke å gi sine døtre lærdom i gave. I *Utopia* ser vi derimot at også More kan kunsten å bruke både pisk og gulrot når han skal overbevise sine lesere om dydsverdien av utdanning i sin fantasifulle og tankevekkende politiske prosasatire.

2.2 Kvinnens utdanning og sosiale muligheter i Utopia

Sokratisk ironi, som jeg har vist tidligere, spiller en sentral rolle for den satiriske utformingen som Thomas More benytter seg i *Utopia*: «According to common Renaissance belief, the mysteries of the ancient theology, to which Plato has party, had been deliberately concealed

¹¹¹ Ocium aut quum omnibus perniciosum est, tum adolescentibus ac mulieribus longe perniciosissimum. Sunt enim viri qui res magnas tractant sola mentis agitatione. Puellaris animus nisi detineatur occupatione, protinus in deteriora dilabitur. Et recte quidem faciunt qui quod nolint suas filias ad opificium educari, vel ob facultatem abundantiam vel ob generis ac fortunae dignitatem, tamen docent eas artem texendi aulea aut serica aut canere fidibus, ne desit quo fallant ocium; rectius tamen facturi si eas bonis literis erudiendas curarent. Nam quae texit, sic est occupata ut tamen interim vacet audire iuvenum fabulas et orbiter respondere iocis. Caeterum quae libris intenta est, totum illic habet animum. Adde quod studia, si coeperunt adlubescere, vehementiore quodam oestro percillant animum quam ulla caeterarum artium, quibus ut maxime depellatur ocium, tamen hoc habent studia quod quo magis exercentur hoc magis dulcescunt, tum ad extremam usque senectutem cultorem non deserunt. Postremo non solum excludunt ocium literae, verum etiam puellarum animum optimis praeceptis imbuunt et ad virtutem instituunt (Erasmus, ASD, V,6: 156).

from the uninitiated by describing them through allegory, fable, enigma and similiar figures. *Ironia*, too, could perform this task» (Knox, 1989: 121; forfatters kursiv). Gjennom møysommelige filologiske og retoriske studier kunne disse figurene åpne opp kristendommens sanne lære, så lenge det var gjort av dydige mennesker. Thomas More uttaler selv at dette gjelder både dydige kvinner og menn, i *A Dialogue Concerning Heresies*: «there is no tretyce of scripture so harde but yt a good vertuous man or woman eyther / shall somewhat fynde therin that shall delyte and encrease theyr devocyon» (CW, bd. 6, I: 339). I det ovenstående så vi hvordan denne kombinasjonen av dyd og lære var viktig for Thomas Mores egen pedagogiske filosofi, særlig knyttet til utdanningen av sine døtre. I *Utopia* spiller også dyden og religionen en sentral rolle i utdanningen: «Barn og unge blir undervist av prestene, ikke bare i litteratur og boklig lærdom, men også i moralske holdninger og dydig fremferd. De gjør en iherdig innsats for å innpode i sine unge tilhengers sinn de verdier som er gode og nyttige for bevaring av staten» (CU: 230).¹¹² Denne innpodningen av riktige verdier i befolkningen fra deres barndomsår er et trekk More trolig har hentet fra Platons *Staten*:

[SOCRATES:] I think I am right in saying that we have physical exercise for the body and arts for the soul? [...] ‘Dont’t you understand,’ I said, ‘that we tell children fables [*μύθους*] first? I assume this means fiction [*ψεῦδος*] on the whole, but there can be truth [*ἀληθῆ*] in this too, and we use fables with children before we go on to physical exercise. [...] the beginning of everything [you know] is most imporant, especially in any young tender creature. That is when it is most malleable and when whatever character [*τύπος*] you desire to be stamped on the individual is fixed. (Plat. Rep. 377a–b, overs. Emlyn-Jones & Preddy).

Hos Platon, uttrykt gjennom Sokrates, blir de riktige verdiene, de som er gode for staten og moralen, innstiftet i befolkningen gjennom en ‘verdilig løgn’ (*ἐν ψευδομένους*) eller fabel, som får folket til å føye seg. Dette er grunnen til at Platon ikke ønsker å ha poeter i sin stat, for poeters fortellinger er dramatiske, fulle av patos (*πάθος*) som hos Platon betyr lidelse, død, ulykker og sterke følelser som kan forstyrre staten og dens innbyggere. Den fabelen eller opprinnelsesmyten som Platon skaper i staten er derimot skapt for å gi verdighet til livet, orden i staten og holde folk ved sin rette plass i hierarkiet. Denne skapelsesmyten går ut på at en gud skapte Kallipolis som «a city [of] brothers», men at denne guden under skapelsen kom til å blande gull i sjelen til de som er skikket til å regjere, sølv i sjelen til de som passer til å forsvare landet, jern i sjelen til bøndene og bronse i håndverkerne (Plat. Rep. 415a–b, overs. Emlyn-

¹¹² «Pueritia iuventusque ab sacerdotibus eruditur, nec prior literarum cura quam morum ac virtutis habetur. Namque summam adhibent industriam ut bonas protinus opiniones et conservandae ipsorum reipublicae utiles teneris adhuc et sequacibus puerorum animis instillent» (CU: 230)

Jones & Preddy). Et lignende utsagn blir i *Utopia* fremmet av en irriterende, lovkyndig legmann (*laicus peitus legum*), som et forsvar mot Hythlodæus tordentale om hvordan fyrster og adelsmenn ødelegger livet til bønder og håndverker: «I tilfelle det blir krig, vil styrken og motet til vår hær være avhengig av at disse mennene deltar, for disse [adelen] har en høyere og edlere sjel [*animi magis excelsi ac generosioris*] enn det håndverker eller bønder har» (CU: 58).¹¹³ Basert på hvordan denne juristen fremstår i bok I, og hvordan Hythlodæus taler om ham, er det tydelig at vi som lesere blir bedt om å se bort ifra en slik forståelse av samfunnets hierarki. Det er også talende at innbyggerne på Utopia heller ikke har mye til overs for gull eller sølv, som de bruker til å lage toaletter eller smir til lenker for å binde sine slaver. På Utopia er det edleste metallet jern: «jern kan man klare seg uten like lite som ild eller vann, mens naturen ikke har gitt noen egenskaper til gull eller sølv som mennesket lett kan benytte seg av» (CU: 148).¹¹⁴

Denne forståelsen av jern som matnyttig og samfunnstjenlig, blir også overført på befolkningen, for der driver alle, både menn og kvinner, med jordbruk (CU: 124). Janel Mueller ser også denne forskjellen i verdihierarkiet på Utopia opp mot Platons *Staten* som sentralt for kjønnsperspektivet i Mores prosasatire: «What Plato devises only for his ruling or guardian class, however, More generalizes across a comprehensive class in Utopia» (Mueller, 1994: 94). Der Platon forfekter et tydelig klassesystem, er alle på Utopia tilsynelatende like. Alle på Utopia er bønder, håndverkere og lærde. Denne likheten gjør seg også gjeldende i utdanningssystemet på Utopia. I dette underkapittelet vil jeg derfor se på hvordan utdanningssystemet er lagt opp for å skape likhet mellom klasser og kjønn og hvordan statens nytte og religionens rolle spiller inn i dette systemet. Hvordan fungerer utdanning på Utopia, for både menn og kvinner? Hvilke virkelighetsinntrykk kan, for More, ha bidratt til utviklingen av dette systemet? Hvilke sosiale muligheter gir utdanningen, for både menn og kvinner? Disse spørsmålene vil være med på å forme den videre analysen av utdanning og kvinnefremstillingen på Utopia. Her vil jeg primært sette *Utopia* opp mot Platons *Staten*, men Mores brev og biografi, samt utdanningshistoriske perspektiver, vil også bli dratt inn i den videre drøftingen.

2.2.1 Former for utdanning på Utopia

Utdanning på Utopia er, som vist ovenfor, sterkt knyttet til 'riktige verdier'. Disse får de delvis gjennom oppveksten og delvis gjennom studier av boklig lærdom («partim ex educatione ...

¹¹³ «In his enim, utpote hominibus animi magis excelsi ac generosioris quam sunt opifices aut agricolae, consistunt vires ac robor exercitus si quando sit confligendum bello» (CU: 58).

¹¹⁴ «[ferrum] ut sine quo non hercule magis quam absque igni atque aqua vivere mortales queant, quum interim auro argentoque nullum usum quo facile careamus natura tribuerit» (CU: 148).

partim ex doctrina et literis» [CU: 154]). Edward Surtz har i sin bok *The Praise of Pleasure* (1957) forsøkt å utdype hva dette skillet kan bety:

The distinction which [More] draws between education and learning is not intended to be a serious or strict one. Education here seems to apply to discipline and training, often unconscious, received at home, in church, in public, at play, and at work, almost independently of all but the most elementary schooling. Learning appears to embrace especially knowledge imparted at lectures or gathered from books. (Surtz, 1957: 78).

Dette ser ut til å stemme godt overens med den gjengse forståelsen av utdanning på Utopia, men jeg vil modifisere Surtz tolkning litt. Jeg opplever nemlig ikke at utdannelsen som kommer gjennom hjemmet, offentligheten og arbeidet er så ubevisst og uformell som Surtz skal ha det til. Snarere synes distinksjonen å skille mellom to ulike måter å tilegne seg kunnskap på: 1) generasjonsoverføring og 2) gjennom utdanningsinstitusjonen. For selv om det står at prestene har ansvaret for utdanningen (CU: 230) synes dette å bare gjelde den institusjonelle utdanningen, altså forelesninger, bøker og morallære. Den andre typen utdanning er det primært husstanden som står til ansvar for. Dette ser likevel ut til å være satt i et system, og er altså ikke ubevisst og uformelt. For i sin beretning om utopianernes landbrukspraksis forteller Hythlodæus at «Alle læres opp i [landbruk] fra barndommen av, dels gjennom teoretisk utdanning i skolen, dels gjennom besøk til gårder som ligger i nærheten av byen, hvor utdannelsen er som en lek. Her skal de ikke bare observere, men får også tidvis mulighet til å delta gjennom praksis og fysisk arbeid» (CU: 124).¹¹⁵ Det kan godt tenkes at prestene står for den teoretiske delen av landbruksopplæringen, men trolig ikke den praktiske – ettersom prestene inngår i den delen av befolkningen som er fritatt fra fysisk arbeid (CU: 130). Det synes rart om dette skulle karakteriseres som «unconscious [training]», da gårdsdrift er et arbeid som alle på Utopia, både kvinner og menn, deltar i (CU: 124).

Dette er en del av utdanningen til Utopianerne som, trolig, deles både av presteskaper og av husstanden, gjennom en veksling av teoretisk og praktisk utdanning. Hver enkelt husstand har derimot eneansvar for å lære opp barna i et håndverk. Dette skjer som regel ved at «de trenes opp i sin fars håndverk, for hvilket de fleste føler en naturlig tilbøyelighet» (CU: 124).¹¹⁶ Dersom de ikke ønsker å overta sin fars håndverk derimot, har de mulighet til å gå i lære hos en annen husstand ved at de adopteres inn i denne familien («familiam quamquam adoptione traducitur» [CU: 124]). Begge disse praksisene har sin grobunn i Mores biografi. Etter to år på

¹¹⁵ «Hac a pueritia erudiuntur omnes, partim in schola traditis praeceptis, partim in agros viciniores urbi quasi per ludum educti, non intuentes modo sed per exercitandi corporis occasionem tractantes etiam» (CU: 124).

¹¹⁶ «Maxima ex parte quisque in patrii artibus educatur nam eo plerique natura feruntur» (CU: 124)

Oxford, begynte Thomas More sin utdanning på *New Inn* og senere *Licolln's Inn* hvor «Thomas More followed recent family precedent» og fulgte sin far inn i «the family business» som jurist (Ackroyd, 1999: 51, 53). Mange av de tidlige biografene til More var av den mening at Thomas More gikk til loven noe ufrivillig, på grunn av sin fars ønske, et standpunkt som også ble fremmet av Erasmus. På 1500-tallet var jussen ansett som en god karriere mulighet og det er slettes ikke usannsynlig at More også ønsket dette selv. Det er likevel ingen tvil om at Oxford årene satte spor, og grunnen til at Thomas More i det hele tatt hadde mulighet til å dra på Oxford var fordi han hadde vært utplassert i lære ved hjemmet til John Morton, biskop av Canterbury og rikskansler av England (Ackroyd, 1999: 27, 35). At læretiden i husstanden til John Morton var viktig for Thomas More, ser man tydelig i *Utopia*, da Hythlodæus, i dialogen om hofftjeneste, vier nesten halvparten av talen sin i bok I til å gjengi et besøk han hadde hos biskopen (CU: 54–80). More har derfor både hatt erfaring med å følge i sin fars fag, og erfaring med å plasseres hos en husholdning med andre (lærde) interesser som passer ham godt. Dette danner som sagt grunnlaget for håndverkstilegnelse hos sønner. Så vi vet altså hvordan mennene lærer sitt håndverk på Utopia, men hva med kvinnene?

Dette sies det ingenting om, men ettersom det synes å være en kjønnsfordeling av arbeidet mellom menn og kvinner, hvor kvinnene tar seg av de lettere håndverkene som «spinning av ull og linproduksjon» mens mennene tar seg av «de tyngre håndverkene» (CU: 124),¹¹⁷ synes det naturlig at det er mødrene som lærer opp døtrene sine. Det at dette ikke blir nevnt, tyder på en ganske patrilineær kultur hvor roller går fra far til sønn. Kvinnene har likevel en naturlig plass, både i utdanningssystemet og i arbeidslivet. Dette stemmer også godt med det vi vet om kvinners plass i handelsstanden i det før-industrielle samfunnet: «Women were involved in the putting out system, and it has been argued that this system effectively reproduced the processes of factory production and payment of wages, except that people worked in their own home» (Laurence, 1996: 123). Dette arbeidet var, slik det også er for kvinner i Utopia, primært knyttet til hjemmet og til produksjon av tekstiler «like hosiery, [and] leather goods» (ibid.). Hjemmet var altså kvinners plass i tidlig-nytid, også når de var aktive i arbeidslivet. Det at husstanden er ansvarlig for å lære bort håndverk, og jordbruk, mens prestene står for skolering av leseferdigheter synes å stemme nokså godt overens med verkets historiske kontekst. Det som gjør *Utopia* så radikal er dog at kvinner også får ta del i skoleutdanningen ved statsinstitusjoner.

¹¹⁷ «Caeterum haec vult imbecilliores leviora tractant: lanam fere linumque operantur. Viris artes reliquae magis laboriosae mandantur» (CU: 124)

For, som jeg har vært inne på tidligere i dette kapittelet, var hjemmet også det vanligste stedet for kvinner å motta en utdanning i lese- og skriveferdigheter (Weisner-Hanks, 2019: 160). Dette ble gjerne lært bort av en far eller andre slektninger, slik som i Thomas Mores hjem, men det som skiller Thomas More fra andre, er at han lot sin sønn få samme utdanning som sine døtre. Dette er omtrent like spesielt som at han utdannet sine døtre i latin og gresk. Hvilket viser hvor likestilt More må ha ment at kvinner var med menn, og denne interessen for kvinner og menns åndelige likeverd, har også satt sine spor i *Utopia*.

2.2.2 Humanisme og kvinners sosiale muligheter i Utopia

Jeg har nå vist hvordan utdanningssystemet på Utopia åpner opp for likestilling i mer enn bare humanistisk lære, selv om håndverkslinjen synes å være patrilineær og ikke egentlig åpner opp for hvordan kvinner skal lære seg et håndverk. Dette til tross for at det står «hver og en lærer seg et håndverk» (CU: 124).¹¹⁸ Det som likevel har fått mest oppmerksomhet av litteraturforskere hva gjelder *Utopias* fremstilling av kvinner og undervisning, er nettopp den institusjonelle boklige lærdommen, eller «lyberall artes», som Thomas More kalte det (CW, bd. 6. I: 137). Disse studiene i musikk (*musica*), aritmetikk og geometri (*numerandi et metiendi scientia*), samt astronomi (*astrorum cursu et caelestium orbium*), sammen med dialektikk (*dialectica*) dannet grunnlaget for de syv frie kunster (CU: 156). De to som mangler er grammatikk og retorikk, som utopianerne trolig får gjennom sine studier i litteratur, som alle barn får («omnes pueri literis imbuuntur»), selv de som ikke blir valgt spesielt for å vie livet til studier (CU: 154). Der dialektikk, grammatikk og retorikk dannet *trivium* (de tre veier), som var grunnpensumet på latinskolene (*Grammar Schools*) på Mores tid, danner musikk, aritmetikk, astronomi og geometri det som skalles *quadrivium* (de fire veier). Til sammen utgjorde disse syv fagene grunnlaget for den humanistiske lære. Disse fagene var også utgangspunktet for utdanningen til Thomas Mores døtre (McCutcheon, 2015b: 258).

I likhet med befolkning på *Utopia* startet også Thomas More sitt liv på skolen, der han fort ble en kløpper i latin og særlig disputasjoner. På Mores tid var det riktig nok harde kår for den som ville komme seg inn på en skole, og det hjalp å ha foreldre som selv hadde utdanning, innflytelse og penger. På denne tiden begynte man, som i dag, gjerne på skolen i seks eller syv års alderen, men allerede før du kom inn måtte du gjerne ha vite at du behersket både å lese, skrive og snakke om grunnleggende latinsk grammatikk (Charlton, 2007: 98). Slikt lærte man gjerne, som i *Utopia*, gjennom prester: «Traditionally such education would generally be

¹¹⁸ «quilibet unam quapiam tamquam suam docetur [artificum]» (CU: 124)

provided by the parish priest or [...] by the chantry priest» (Charlton, 2007: 98). Latinskolen i England underviste først og fremst i latinsk grammatikk, senere også gresk grammatikk, så lesing og skriving på engelsk måtte gjerne læres andre steder. På Utopia derimot flases alle opp på slik lærdom, og det er ikke bare åpent for alle, til og med kvinner: det er også gratis. Dette, argumenterer More, er til statens beste, da dydige og lærde mennesker også utgjør gode statsborgere. Edward Surtz, i sin *The Praise of Pleasure*, mener å finne et tydelig hierarki mellom studentmassene på Utopia:

There are, roughly speaking, three classes of students. The first are scholars by profession, a few talented persons who are freed from all other tasks to devote themselves exclusively to study. The second are all the children of school age, because literary education is universal and compulsory in Utopia (*omnes pueri literis imbuuntur*). The third constitute a good part of the whole population, both male and female, who throughout their lives devote to literature those many hours which are free from manual labor. (Surtz, 1957: 79).

Hovedgrunnen til at så mange deler av befolkningen ser ut til å vie tiden sin til litterære sysler, er fordi de er organisert på en slik måte at «alle borgere skal kunne ta så mye tid som mulig vekk fra kroppsarbeid [*servitio corporis*] og heller hengi seg til friheten og dyrkingen av sinnet [*animi libertatem cultumque*]» (CU: 134).¹¹⁹ Befolkningen på Utopia er som jeg har kommentert flere ganger tidligere og vil komme tilbake til senere, langt likere enn befolkningen i Platons Kallipolis i *Staten*. Det finnes likevel en slags elite på Utopia også, som i likhet med Platons vokterklasse (Plat. Rep. 374d–375) er fritatt fra annet arbeid: «knappt fem hundre av de menn og kvinner [*mulierum*] hvis alder og styrke gjør dem arbeidsføre [*operi sufficit*] er fritatt fra arbeid» (CU: 130). Dette er den øverste gruppen som Surtz nevner, den lærde klassen. Disse nomineres av Utopias prester (det er 13 prester i hver by) basert på tidlige indikasjoner av talent (CU: 154), og velges så av syphegranti, som er de mest demokratiske av embetsrepresentantene. Denne lærde klassen er forpliktet til å delta på offentlige forelesninger (CU: 126) og det er disse som utgjør samfunnets øverste representanter. Siden kvinner er inkludert blant denne eliten, er kvinner på Utopia svært privilegerte. De har til og med mulighet til å bli prester: «kvinnekjønnen er ikke ekskludert fra å bli prester, men det er sjeldent og det er bare godt voksne enker som blir valgt» (CU: 230).¹²⁰ Disse blir valgt fordi de utviser naturlig talent som barn, slik også

¹¹⁹ «eius reipublicae institutio hunc unum scopum in primis respicit: ut quoad per publicas necessitates licet, quam plurimum temporis ab servitio corporis, ad animi libertatem cultumque civibus universis asseratur» (CU: 134)

¹²⁰ «Sacerdotibus (ni feminae sint: nam neque ille sexus excluditur sed rarius et non nisi vidua natuque grandis elegitur) uxores sunt popularium selectissima» (CU: 230). Det står egentlig «Prester (men de er ikke kvinner: for selv om kvinnekjønnen ikke er ekskludert fra å bli prest, er det bare enker av moden alder som blir valgt) har de

Platon forfekter at samfunnets øverste ledere med gull og sølv i sjelen er født til å lede eller forsvare staten. Hvor reel er da egentlig muligheten for kvinner til å komme seg opp og frem i samfunnet? Vi så i det forrige kapittelet (1.3.3) at Thomas More fant det urettferdig at hans datter Margaret, som var så dydig og lærd, aldri ville få nyte fruktene av sitt arbeid annet enn den gevinst det ga det henne personlig, selv om han ikke var imot å gi henne penger. Men generelt var det ikke gode muligheter for kvinner til å utnytte utdanningen økonomisk, om de i det hele tatt fikk noen (Laurence, 1996: 170–73). Selv i hjem hvor lærdom ble satt pris på, var innsatsen for å utdanne kvinner ganske halvveis, og lærerjobber eller publiserte tekster ga sjeldent profitt. Den eneste grunnen til at det kunne være en fordel for noen kvinner å ta en utdanning var at det bedret prospektene deres for å bli godt gift (Laurence, 1996: 170).

I Thomas Mores *Utopia* derimot, ser det ut til at det svært gode grunner til at kvinner og menn bør legge inn litt innsats i studiene sine:

Hvis noen av disse [lærde] skulle skuffe [fefellerit] det håpet som er ham tiltenkt, skyves han ut og blir igjen en arbeider: og motsatt hender det ikke sjeldent at en håndverker [mechanicus] kommer til å bruke de timene han har til rådighet så iherdig på sine studier, og ved sin flid gjør så adskillig fremgang, at han lar seg fritas fra sitt arbeid og heves opp i klassen av de lærde (CU: 130).¹²¹

I *Utopia* finnes det, som dette sitatet viser, nemlig både oppover og nedover stigende mobilitet i forhold til den lærde klassen. Det er dermed ikke slik som i Platons *Staten* hvor det hersker et slags kastesystem hvor du er født sånn og sånn og derfor må du bli i den og den klassen for alltid. Her i *Utopia* er det muligheter for å komme seg opp og frem gjennom hardt arbeid. Likevel ser man av eksempelet at det her er snakk om et mannlig individ. Selv om «mechanicus» teknisk sett kan betegne både menn og kvinner, betegner det her mest sannsynlig en mann. Det bør også merkes at Hythlodæus, når han forteller om dette fenomenet, benytter seg av konjunktiven, som trolig indikerer at dette er et hypotetisk scenario, altså ikke noe han faktisk kjenner til. Det er mulig sier han, og legger til at det ikke er sjeldent – men verbformen indikerer at det ikke har skjedd.

Prestene eller fyrsten, bystatenes øverste ledere, velges begge ved hemmelig valg av siphogranti (husholdningenes øverste leder) ut ifra klassen av 500 lærde. Siden kvinner er

vakreste konene», men denne ordstillingen blir rar på norsk. Det forteller oss dog at *Utopia* er svært heteronormativt på tross av noen forholdsvis liberale sosiale koder.

¹²¹ Quorum si quis conceptam de se spem fefellerit ad opifices retruditur: contraque non rarenter usu venit ut mechanicus quispiam subsicivas illas horas tam naviter impendat literis, tantum diligentia proficiat, ut opificio suo exemptus in literatorum classem provehatur (CU: 130).

definert som medlemmer i denne klassen, og det er eksplisitt nevnt at kvinner kan velges til prester, vet vi at det er hypotetisk mulig for kvinner å få disse posisjonene. I praksis ser det dog vanskelig ut, for på et senere tidspunkt står det om de offisielle embetsstillingene: «de kalles fedre, og det er slik de oppfører seg» (CU: 194).¹²² Tidligere i bok II, i en scene som beskriver utopianernes praksis med fellesmåltider, fortelles det at både sypograntus og prest har koner («sypograntus cum uxores», «sacerdos eiusque uxor»), som, fordi Utopia er et heteronormativt samfunn, også går langt i å indikere at det ikke finnes kvinnelige embetsfolk (CU: 142). Er dette ment ironisk fra Mores side?

Det er i alle fall et betimelig spørsmål. For her danner han et system som skal forsøke å inkludere kvinner i samfunnet på nye og bedre måter, men ender opp med å bekrefte allerede foreliggende holdninger. Anne Laurence skriver i *Women in England 1500–1760* at «The numerous schools that were established [for girls] in rural Islington and Hackney in the late seventeenth century concentrated on the kinds of accomplishment considered necessary to secure a husband; some also taught housewifery and accounts» (Laurence, 1996: 170). Jones & Seibel identifiserer dette som et aspekt hvor *Utopia* for en moderne leser bare kan oppfattes som tilsynelatende progressiv, fordi den ikke tilbyr kvinner reelle sosiale muligheter, og viser til holdninger som More fremmer i *The Confutation of Tyndale's Answer*: «In [this work] More mocks William Tyndale's proposal that women be allowed to become priests and asserts the essential inferiority of women» (1978: 73). Paradokset hos More i *Utopia* er at han skaper et system for å inkludere kvinner i samfunnet i større grad, for at de skal kunne delta på andre måter enn å passe barn og holde selskap, som 'en gjeng med dagdrivere' (*otiosa turba*), men han ender bare opp med å bekrefte at kvinner faktisk ikke har andre måter til å komme seg opp og frem på. Selv ikke etter at de får delta i privilegerte programmer for utdanning og lærdom, som er både praktisk, teoretisk og nyttig for staten. Kvinnefremstillingen viser dermed at kvinners letteste vei til makten, fremdeles er å finne i ekteskapet.

I dette kapitlet har jeg altså vist hvordan både Platons *Staten* og Augustins eksegese om «Første Mosebok», ser ut til å ha hatt en innflytelse på hvordan Thomas More tenker på kvinner som åndelig likeverdige menn, og jeg har sett på hvordan disse filosofene har vært med på å gi form til verket. Dermed ser det ut til å være tilknytning mellom satiren som sjanger og kvinnefremstillingen, som er bundet til hverandre. Jeg viser hvordan fremstillingen av kvinners utdanning i *Utopia* knytter seg opp mot Platon og Thomas Mores øvrige tekster, samt viser

¹²² «[magistratum] patres appellant et exhibent» (CU: 194)

sammenhenger med nyere sosialhistorie om kvinner. Jeg korrigerer Edward Surtz innflytelsesrike forståelse av utdanning i *Utopia*, og viser at det finnes tre former for utdanning for de utopianske borgerne: en som kombinerer institusjon og husstand, en som er husstand alene og en som er institusjon alene. Jeg viser hvordan kvinner tilsynelatende burde ha mulighet for sosialmobilitet i *Utopia*, men at dette ikke egentlig bærer i en reel sosial mobilitet for kvinner, foruten om ekteskapet som historisk sett alltid har vært kvinners vei til økonomisk stabilitet og en trygg posisjon. Selv i et samfunn uten eiendom, hvor kvinner har mulighet til utdanning og arbeid, må kvinner ty til ekteskap.

3 IKKE BARE FOR MENN, MEN FOR KVINNER OGSÅ

– *Om likhet, arbeid og familie i Thomas Mores Utopia*

«egestatem operata est manus remissa
manus autem fortium divitias parat»
– Prv. 10:4

Det første stedet i Thomas Mores *Utopia* hvor en kvinne eksplisitt nevnes, er tidlig i første bok, i det som Hexter har kalt innledningen (CW. bd. 4: xx–xxi), etter at Thomas Morus har fortalt oss (slik tilfelle også var for Thomas More) at han befant seg på diplomatisk oppdrag for kong Henrik VIII, som kom til et opphold i påvente av videre forhandlinger med Karl V (r. 1519–1558), hvorpå Morus dro til Antwerpen og der traff mange venner og bekjente, og fremst av disse den nederlandske byskriveren og humanisten Pieter Gillis. Den tidligere nevnte betegnelsen på kvinne er *uxor* eller ‘hustru, kone’ på norsk. Det opptrer i genetiv, «*uxoris*», og sammen med «*patriae*» (fedreland), «*domestici*» (hjem) og «*liberorum*» (barn) står det til «*desiderium*» (savn, lengten) og betegner Morus engstelige lengten etter sitt hjem, sitt fedreland, sin kone og sine barn (CU: 42). Denne hjemlengselen dempes dog i de samtalene han har med den nevnte Pieter Gillis:

Dessuten var han [Gillis] så underholdende og så vittig på en harmløs måte, at hans behagelige lynne og honningsøte snakk for en stor del var skyld i at mitt savn etter fedrelandet og min lengten etter mitt hjem, min kone og mine barn, som jeg ivrer etter å se igjen (ettersom jeg nå alt har vært hjemmefra i over fire måneder), ble løftet fra mine skuldre (CU: 42).¹²³

Denne fiksjonaliserte beretningen av et trolig reelt savn etter sitt hjem og dets beboere, hvor i ordet ‘kone’ er den eneste eksplisitte påminnelsen om at det finnes kvinner i dette universet, bærer i seg et ekko av bokens fortale, som i likhet med denne innledningen i *Utopia* befinner seg et sted mellom virkelighet og fiksjon.

I fortalen, formet som et brev til den tidligere nevnte Pieter Gillis, unnskylder More seg for at det har tatt ham så lang tid å skrive ned Raphael Hythlodæus beretning om *Utopia*, først ved å nevne de pliktene som følger av ham som advokat («*Dum causas forenses assidue ... [totum diem] aliis impertior ...*» [CU: 32]), dernest på grunn av de pliktene som følger av hans familie: «For i det jeg kommer hjem, må jeg selvfølgelig tale med min kone, pludre med mine

¹²³ «porro sermone tam lepidus et tam innoxie facetus ut patriae desiderium ac lacris domestici, uxoris, et liberorum, quorum studio revisendorum nimis quam anxie tenebar (iam tum enim plus quatuor mensibus afueram domo), magna ex parte mihi dulcissima consuetudine sua et mellitissima confabulatione levaverit» (CU: 42)

barn og rådføre meg med tjenerskapet. Alt dette regner jeg som en del av mitt virke [*negotia*], ettersom det er nødvendige gjøremål [*fieri necesse est*] dersom man ikke ønsker å være en fremmed i sitt eget hjem» (CU: 32).¹²⁴

Denne frasen fra brevet, adressert til Pieter Gillis,¹²⁵ bærer bud om to aspekter ved Thomas More som er verdt å merke seg fordi de vil komme i spill senere når jeg begynner min analyse av kvinners forhold i familien og i arbeidsfordelingen på Utopia: (1) at Thomas More anser sitt ansvar og sin tilstedeværelse i familien og husstanden som viktig, og (2) at han regner ansvaret for husstanden som en del av sitt arbeid på lik linje med det arbeidet han foretar seg i offentlig embete utenfor hjemmet. Denne personlige kommentaren har naturligvis sin plass i et brev adressert til en venn, men når dette brevet trykkes sammen med resten av Mores *libellus vere aureus* i 1516 (og i senere utgaver) får det en dobbel funksjon som både privat og offentlig.

Forord formet som stiliserte brev adressert til venner og bekjente, som oftest adressert til andre europeiske humanister med kjente navn og offentlig posisjoner hos fornemme fyrster, er en velkjent trope i renessanselitteraturen. Fortalen kunne også være adressert til en mektig monark, eller den kunne være en *ad lectorem*, altså en leserhenvendelse. Ikke sjeldent var disse brevene apologetiske og ironiske, slik tilfellet er med Thomas Mores brev til Pieter Gillis. Men spørsmålet om form melder seg nokså fort i møte med denne sjangeren, for som Erasmus skriver i *De conscribendis epistolis* (Om å skrive brev, 1522) skal et brev helst tilpasse formen så tilfredsstillende som mulig til emne, sted, tid og mottaker («*quae argumento, loco, tempori, personae, quam maxime sit accommodata*» [ASD, I.2: 222]), og dette blir vanskelig når brevet skal tjene en dobbel funksjon som personlig brev og innledning til en bok.

Passasjen om Mores familie, den tiden han må bruke på dem som tar av hans egen tid til å skrive («*relinquo mihi, hoc est literis, nihil*» [CU: 32]), tjener i dette tilfelle to funksjoner i stiliseringen av fortalen som brev. For det første er denne kommentaren tilforlatelig, personlig og ikke nevneverdig malplassert i et brev som bærer en nær venn som adressat, da slike opplysninger om det familiære anliggende og situasjonen på hjemmebane er vanlig å informere om til venner og bekjente. I forrige kapittel har vi for eksempel sett at savnet etter barna var noe More ofte tok opp i sine brev til dem, og som Erasmus skriver er brevsjangerens eneste karakteristiske trekk at brevet fortoner seg for leseren som en gjensidig samtale mellom to

¹²⁴ «*Nempe reverso domo, cum uxore fabulandum est, garrandum cum liberis, colloquendum cum ministris. Quae ego omnia inter negotia numero, quando fieri necesse est (necesse est autem, nisi velis esse domi tuae peregrinus) [...]*» (CU: 32)

¹²⁵ For en mer inngående analyse av betydning til Thomas Mores innledende brev til Pieter Gillis, se Logan, 1983: 20–31 og McCutcheon, 1983: 9–69.

venner («Tamen si qua particularis huic generi [...] talem oportere esse dictionem epistolae, quales sunt amicorum inter ipsos confabulationes» [ASD, I. 2: 225]).

For det andre er kommentaren om familien, slik den står i brevet, en del av den klassisk retoriske figuren *captatio benevolentiae* hvor forfatteren i innledningen skaper interesse for boken sin ved å understreke verdien av emnet boken tar for seg, samtidig som de underspiller sin egen rolle i å skrive frem emnet og unnskylder sin manglende evne til å gi dette viktige temaet en tilsvarende elegant form (Genette, 1997: 198; jf. CU: 30 & 31, 32n).

Det er altså to svært gode grunner til at dette avsnittet om Mores rolle i familien har fått plass i fortalen, men grunnet det åpenbart kunstige og stilistiske skuespillet som opptrer i dette brevet, der leseren hele tiden veksler mellom affirmasjon og fiksjon, mellom virkelighet og diktning, må man nesten ta for gitt at informasjonen og objektene som plasseres i teksten har en intensjonell plassering. Det er slik sett vanskelig å se for seg at plasseringen som Mores familie og husholdning får i fortalen, skulle være hensiktsløs. For å holde oss til teatermetaforen som Thomas More og andre humanister var så glade i: familien spiller en rolle.

Det følger derav, etter at vi har sannsynliggjort at plasseringen av Thomas Mores familie i parateksten til *Utopia* er der intensjonelt for å fange vår oppmerksomhet, at det er vel så sannsynlig å anta at det samme gjelder plasseringen av familien i teksten *Utopia*. For kommentaren om lengselen etter familien har nemlig en helt sentral posisjon i verket, da den forekommer like etter hyllesten av Pieter Gillis og like før avsnittet hvor leseren blir introdusert til Raphael Hythlodæus (CU: 42). Det betyr at Morus sin påkallelse av familien og sitt hjem bokstavelig talt befinner seg i spillet mellom virkelighet (Gillis) og fiksjon (Hythlodæus). Dette gir familien en følelse av å være begge deler, i alle fall i tekstens univers. Morus navngir verken konen (Dame Alice Middleton More) eller barna sine (Margaret, Elizabeth, Cecily og John), men lar dem være skjult bak generiske relasjonelle termer som «uxor» og «liberis». Mores døtre ble hyppig referert til som eksempler på lærde kvinner, både hos Vives og Erasmus,¹²⁶ så det fantes ingen ekstern grunn til at More skulle holde disse navnene skjult, men den interne motivasjonen – å ikke gå inn på det private når verket muligens skal leses av lærde menn som ikke kjenner til eller har interesse av intime detaljer rundt Thomas Mores liv – er trolig grunnlaget for denne utelatelsen.

¹²⁶ I sin bok, *De institutione Christianae feminae* (Om kristne kvinners utdannelse, 1524) skriver Juan Luis Vives: «Then I shall mention the daughters of Thomas More— Margaret, Elizabeth, Cecilia, and their kinswoman Margaret Giggs —whose father was not content that they be chaste but also took pains that they be very learned» (Vives, 2000: 70) og i Erasmus dialog «Abbatis et eruditae» («Abbeden og den lærde [kvinnen]», 1526) nevner Erasmus av Rotterdam Thomas Mores døtre som eksempel på at det ikke er så sjeldent å finne kvinner som er lærd i latin: «Neque tamen usque adeo rarum est, quam tu putas, sunt in Hispania, sunt in Italia non paucae mulieres ad prime nobiles, quae cum quouis viro queant contendere, sunt in Anglia Moricae [...]» (ASD, I. 3: 407; min kursiv).

Denne halvpersonlige referansen, som vi med riktighet kan kalle det, er ikke ment å være en henvendelse til Thomas More og hans familie direkte, slik jeg forstår det. Det er snarere en henvendelse til leseren om at det finnes en familie, et liv og en verden utenfor hagen hvor Raphael holder sin dialog om hofftjeneste (bok I) og sin enetale om Utopia (bok II). Denne verdenen utenfor samtalen mellom de tre mennene, som påkalles gjennom Morus kommentar om savnet etter sin kone, sitt hjem og sine barn, inneholder arbeid, kvinner og ekteskap. En slik konstituering av familien som sentral i forholdet mellom fiksjon og virkelighet, mellom fortellingen og samfunnet, får meg til å stille spørsmål ved hvilken plass kvinner egentlig har, både i 1500-tallets England og på Utopia. Hvordan fremstilles kvinners plass på Utopia? Hvordan fremstilles familien som ansvarsområde, både for mannlige familiemedlemmer og kvinnelige familiemedlemmer? Hvilken posisjon har kvinner i offentligheten utenfor familierelasjoner? Hvilket arbeid hadde de, og hvordan står dette, til sammenligning og kontrast, til fremstillingen av kvinners arbeid i Utopia? Disse og lignende spørsmål er det jeg skal utforske og forsøksvis gi svar på videre i dette kapittelet om kvinners plass i det utopianske og det europeiske samfunnet, slik det beskrives i Thomas Mores *Utopia*.

3.1 Likhhet og kvinners arbeid

Familien, ledet av en *Pater* eller Far, var trolig den mest dominante institusjonen og metaforen i tidlig nytid. Den ble hyppig benyttet for å forklare forholdet mellom større samfunnsforhold, slik Kenneth Charlton gjør rede for i innledningen til sitt kapittel om familien som uformell utdannelseinstitusjon i *Education in Renaissance England* (1965):

Perhaps the stablest feature of European culture [...] is the family. Since Aristotle it has served as the pattern of the State, and for the Christian, God is the Father as, for the Roman Catholic, the Pope is Papa. Both the State and Church were merely the family writ large. The heads of both institutions had the same obligations to their respective subjects as the father had to the various members of his household, as, in the same way, its members owed obedience to the father. (Charlton, 2007: 199)

Forbindelsen mellom den verdslige familien (staten) og den hellige familien (kirken), finner man også metaforisk anlagt i forholdet mellom Thomas More og hans datter Margaret Roper, i alle fall slik det fremkommer i et av Margarets siste brev til sin far, skrevet i 1534 mens Thomas More satt låst inne i Tower of London og ventet på sin foreskrevne henrettelse:

MYNE MOST ENTIERELIE BELOUED FATHER. / I thinke my self neuer able to geue you sufficient thanks, for the inestimable coumforte my poore heart receyued in the reading of your

most louinge and godly letter, representing to me the cleare shynynge brightnesse of your soule, the pure temple of the Holy Spirite of God, which I doubt not shall perpetually rest in you and you in hym. Father, if all the worlde had be geuen to me, as I be saued it hadde ben a small pleasure, in comparison to the pleasure I conceyued of the treasure of your letter [...]
(*Correspondence*, 209).

Margaret Roper, Mores kjæreste datter, «[the] nearest her father [...] in witt, vertue and lerning» (Harfsfield, 1932: 78), skaper her et tydelig likhetstegn mellom hennes jordiske far (Thomas More) og hennes hellige far (Gud), ved gjentatte ganger å påkalle religiøse bilder («louinge and godly», «your soule», «the pure temple» «Holy Spirite of God») som får en semantisk forbindelse til faren, og som i konklusjonen kontrasteres med verdslige bilder («all the worlde», «the treasure of your letter») som både opphøyer og demper denne diskursive forbindelsen mellom Thomas More og Gud. Denne sammenstillingen er, som Charlton sitatet tydelig viser, et sentralt trekk ved renessansens verdensbilde og en vanlig nok trope i litteraturen fra denne tiden, men som Mary Wynne-Davies påpeker, er det et diskursivt brudd som foregår i relasjonen mellom Thomas More og Margaret, for her blir «the conventional Early Modern identification of the religious and material relationship between the parent and the child, which existed most conventionally between father and son, [...] reworked by the More family so that women were included within the spiritual-secular bond» (Wynne–Davies, 2007: 14). More familiens inkludering av kvinner, som de gjennom sin familiære diskurs (*familial discourse*) har bidratt til å opprette, har gjort at far-datter-forhold for oss i dag er blitt en vel så vanlig trope som det far-sønn-forholdet var i tidlig nytid. Denne utvidelsen av patriarkalske strukturer til også å omfatte kvinner, på tilnærmet lik linje med menn, er ikke bare betegnende for den diskursive praksisen som benyttes av Margaret Roper og hennes etterkommeres av Thomas Mores ettermæle,¹²⁷ men er også tydelig til stede i Thomas Mores *Utopia*. Den utopianske likhetsideologien beskrives nemlig også gjennom en slik slektskapsanalogi: «hele øyen er som en eneste stor familie» (CU: 146).¹²⁸ I dette underkapittelet vil jeg se på hvordan likhetsideologien i *Utopia* er med på å forme samfunnet, og med det kvinners og menns posisjon i samfunnet. Jeg vil se på hvordan *Utopias* fremstilling forholder seg til det spartanske samfunnet, slik det fremkommer i Plutarks bok om den spartanske kongen Lykurg, og klosterreglene til Sankt Benedikt fra Nursia. Jeg vil til slutt se på hvordan fremstillingen av

¹²⁷ Her er det særlig relevant å trekke frem Margaret More Roper og William Ropers datter, Mary Roper Basset (1523-1572), en hoffdame i regjeringstiden til Mary Tudor (1516-1558) som oversatte Eusebius' (ca. 260-339) *Historia Ecclesiastica* (ca. 300) fra gresk til engelsk, med annotasjoner. Hun oversatte også Thomas Mores *De Tristitia Christi* (1534) fra latin til engelsk i 1557, og fortsatte sin bestefars interesse for politisk og katolsk engasjement på Englands vegne.

¹²⁸ «tota insula velut una familia est» (CU: 146)

kvinner arbeid i *Utopia* kan forstås i forhold til nyere sosialhistorisk forskning på kvinners arbeid i det tidlige moderne Europa, og hvordan visse utviklingstrekk i Europa synes å ha vært forløsende for hvordan Thomas More fremstiller arbeid på øyen Utopia. Kvinnefremstillingen i Thomas Mores *Utopia*, synes meg å være sterkt knyttet til historiske utviklingstrekk i samtiden, og det er i den grad det mimetiske gjør seg gjeldende i kvinnefremstillingen at den syntetisk-historiske inngangen til verket virkelig viser seg å være fruktbar. Jeg håper derfor at ved å belyse sider ved *Utopias* likhet, disiplin og arbeid kan vi bedre forstå kvinnes plass både på øyen Utopia og i prosaverket som gjerne tilkjennes samme navn.

3.1.1 More, Plutark og Lykurg

Denne ideologiske overbygningen i Mores prosaverk, sentrert rundt *aequitas* (likhet, harmoni, måtehold), introduseres tidlig i *Utopias* andre bok, hvor øyens femtifire storslåtte og omfangsrige bystater, i en setning som formuleres som en antifraser til starten av Julius Caesars (100 f.kr – 44 f.kr) berømte bok om gallerkrigen, beskrives som «identiske hva gjelder språk, normer, institusjoner og lover» (CU: 112).¹²⁹ Den monokulturelle homogeniteten som er den utopianske statsdannelsens kjerne speiles også i byplanleggingen og byggestilen hvor «alt står på samme sted» og «alle ting ser like ut» (ibid.).¹³⁰ Fokuset på *aequitas* har Platons dialoger om staten som sitt utgangspunkt, men More går lengre i å fordre likhet på tvers av hierarkiske klasseskiller, og som Mueller har påpekt, spiller denne ideologiske overbygningen en viktig rolle i forståelsen av kvinnes plass i samfunnet på Utopia (Mueller, 1994: 94–96). *Utopias* bok II legger narrativ vekt på likheten i alt utopianerne foretar seg: byene er like i utforming, jordbrukspraksisene er like, hvor alle roterer på å bo i by og få opplæring i jordbruk i distriktet, slik at ingen kan noe som ikke andre også kan. Klærne er alle i samme stil og laget av de samme enkle materialene, husene deres er like i utforming (så like faktisk, at innbyggerne roterer på boenheten hvert tiende år uten problemer), likhet i fritidssysler og likhet i fellesskapsdannende aktiviteter, som fellesmåltidene de inntar i identiske spisehaller, fordelt på befolkningen slik at hver spisehall rommer tretti husholdninger.

¹²⁹ I beskrivelsen av bystatene i Mores *Utopia* står det «Insula civitates habet [...] lingua, moribus, institutis, legibus prosus eisdem» (CU: 112), hvilket bærer en tydelig likhet til Caesars beskrivelse av det keltiske Gallia: «Gallia est omnes divisa in partes tres ... [hi] omnes lingua, institutis, legibus inter se differunt» (Caes. Gall. 1.1.1–1.1.2). Men som man her ser har Mores beskrivelse av Utopia motsatt fortegn, da det er likheten mellom de ulike delene og ikke forskjellen mellom dem som er det bærende budskapet. Dette er nok et tegn på den subtile og lærde ironien som er så talende for Mores konstruksjon av *Utopia*.

¹³⁰ «Insula civitates quattuor et quinquaginta spatiosius omnes ac magnificas, lingua, moribus, institutis, legibus prosus eisdem. Idem situs omnium, eadem ubique [...] rerum facies» (CU: 112).

Det finnes naturligvis ulikhet og variasjon også, for eksempel i religiøs praksis, i hvilket håndverk en velger å lære seg, i hvor fin hage man klarer å dyrke frem, i lærdom, i embetsstillinger og andre former for sosiale praksiser som skaper litt rom for individuell utøvelse og konkurranse i et ellers kollektivt, monokulturelt samfunn – men det er først og fremst likheten som fremmes: «In principle, it is clear, Utopia has been constructed as a society of a single class, all of whose members are equal – firmly equalized» (Mueller, 1994: 96).

Dette ser ut til å være et hovedpoeng også for Hythlodæus, som i bok I forfekter at «de viseste og mest hellige institusjoner på Utopia» kommer av at hos dem «har dyden sin belønning, selv om alle deler alt likt og alle lever i overflod» (CU: 100).¹³¹ Dette er helt klart en demokratisering, som ligner mer på Platons *Lovene* enn på hans *Staten*, selv om More tydelig bygger på dem begge i sitt kvinnesyn. More har trolig, som jeg har vist tidligere (kapittel 1.2), tatt inspirasjon fra Vespuccis beskrivelse av Brasil fra 1505 og sannsynligvis også beskrivelsen av det spartanske samfunnet, i Plutark (45-125 e.Kr.) sin bok om Lykurg (ca. 775 f.Kr.). Spartas betydning på Thomas More og hans *Utopia*, gjennom Plutarks *Βίοι Παράλληλοι* (Parallele livsskildringer, ca. 100 e.Kr.), er overbevisende argumentert for tidligere i R. J. Schoecks artikkel «More, Plutarch and King Agis. Spartan History and the meaning of Utopia», men i Schoecks artikkel er det ikke Lykurg, men den spartanske kongen Agis som er blitt trukket frem som forelegg (Schoeck, 1977: 276–278). Jeg tar heller for meg Lykurg her fordi han, slik jeg ser det, er et mer relevant forelegg for kvinnefremstillingen i *Utopia*.

Hos Plutark fortelles det at Lykurg, for å skape en sterkere og mer produktiv stat, fri fra fattigdom og kriminalitet, gjennomførte en rekke reformer som fordelte de rikes landområder og private eiendommer mellom hele befolkning (Plut. Lyc. VIII–X): «All Laconia looks like a family estate newly divided among brothers» (Plut. Lyc. VIII, overs. Perrin). Lykurg var også med på å innføre en reform som fremmet likhet mellom kvinner og menn i offentligheten: «even to the women Lycurgus paid all possible attention. He made the maidens exercise their boides in running, wrestling, casting the discus, and hurling the javelin [... so] that they themselves might come with vigour to the fulness of their times» (Plut. Lyc. XIV, overs. Perrin). Denne likheten var riktignok for å kunne skape gode ekteskap og sterke spartanske avkom. Plutark skriver at Lykurg «freed [the women] from softness and delicacy and all effeminacy» (Plut. Lyc. XIV, overs. Perrin) slik at de ville få en sterk og frisk livmor. Her minner Lykurgs likestilling av kvinner i Sparta oss om Platons likestilling av kvinner i sin Kallipolis – begge to forsøker å gi kvinner verdi ved å ta fra dem det som gjør dem til kvinner.

¹³¹ «animum meum reputo prudentissima atque sanctissima instituta Utopiensium, apud quos [...] virtuti pretium sit, et tamen aequatis rebus omnia abundant omnibus» (CU: 100).

I Sparta blir likheten uttrykt i den fysiske utdanningen som kvinner gis i offentlige *gymnasia*, mens hos Platon er likheten primært sjelelig eller intellektuell, knyttet til likheten i ånd. I *Utopia* derimot, som Dominic Baker-Smith har påpekt (se kapittel 1.1.4), har More – i det han lar likhetsideologien råde for alle og ikke bare for en elite – gått vekk fra Platon på et punkt som har en betydelig rolle for fremstillingen av kvinners posisjon: «Plato admits women to the elevated status of the guardians. This is arguably at the expense of their being women, but in the classless society of Utopia both sexes preserve distinct areas of responsibility while sharing essential human concerns» (Baker-Smith, 1994: 96). Hvordan er det så More skaper et samfunn av likhet hvor menn og kvinner fremdeles får beholde en grad av kjønnsdistinksjon og egenart? For å vise hvordan More skaper en diskursiv likhet mellom kvinner og menn på Utopia, samtidig som han ikke frarøver kvinner sin verdi som nettopp skapninger av det kvinnelige kjønn, og dermed ikke nedvurderer dem til ‘mislykkede menn’, vil jeg legge vekt på et aspekt ved Utopia som binder store deler av samfunnet sammen: Fellesmåltidene.

Fellesmåltidene har to tydelige forelegg, som er verdt å nevne. Det første er Lykurg: «With a view to attack luxury still more and remove the thirst for wealth, he introduced his third and most exquisit political device, namely, the institution of common messes, so that they may eat with one another in companies» (Plut. Lyc. X, overs. Perrin). Det andre, som R. W. Chambers stadig minner oss på, er «More’s own experience as a Charterhouse monk» (Chambers, 1935: 129). Da Thomas More fremdeles studert juss ved *Lincoln’s Inn*, skriver William Roper, valgte han å gi seg hen til «devotion and prayer in the Charter house of London», hvor han bodde «religiously» men uten å avlegge munkeløftet (Roper, 1935: 6). Like etter han sluttet å bo i klosteret med Karteuser munkene, eller kanskje litt før, fant han sin første kone (ibid.). Det er gode grunner til å tro at More var avventende i sitt løfte, nettopp fordi han satte ekteskapet høyt og ikke vil gå inn i sølibat. Erfaringen ble likevel med ham og som både Chambers og Greenblatt har gitt uttrykk for var Mores kamp mot kommersialiseringen, som truet klosterlivet i England, en av grunnene til at han kjempet for å få tilbake gamle katolske verdier, en kamp han gir uttrykk for i *Utopia* (Greenblatt, 2005: 45–7, 50–6; Chambers, 1935: 126, 128–29). I *Regula Sancti Benedicti* (St. Benedikts klosterregler, ca. 520 e.Kr.) skriver Benedikt fra Nursia (ca. 480-543 e.Kr.) flere regler om mat, matinnhold og matvaner og organisering av fellesmåltider («mensa communis»), som sammen med fraværet av privat eiendom, daglig manuelt arbeid, studier av tekster og sterke patriarkalske føringer har åpenbare paralleller til Mores *Utopia* – men som tidligere vist er dette bare en av flere inspirasjonskilder som verket bygger på. Jeg vil referer til dette verket der det synes å være relevant for å forstå den utopianske kulturens grunnlag.

3.1.2 Likhet, brorskap, disiplin

I det ovenstående har jeg argumentert for hvorfor jeg opplever at fellesmåltidene er et formålstjenlig studieobjekt for å danne en forståelse av samfunn, likhet og arbeid på Utopia. Denne scenen kan, slik jeg forstår det, tjene som en god inngang til verkets dikteriske kjerne, og fordi mange aspekter ved samfunnet og kjernegrunnlaget i *Utopia* samler seg i nettopp dette aspektet ved Mores prosasatire, er det også en fin inngang til å diskutere kvinnefremstillingen. I tillegg er det enkelte roller som kvinner gis i forbindelse med fellesmåltidene som skiller dem fra den mannlige delen av befolkningen. Således tjener denne scenen også godt for å diskutere særlig kvinnens posisjon og oppgaver i samfunnet på øyen. Jeg vil først begynne med å gjengi hvordan fellesmåltidene foregår på Utopia, slik Hythlodæus beretter det:

Hver bydel har egne saler med stor kapasitet, i lik [*aequali*] distanse fra hverandre, som hver er kjent under sitt navn. I disse salene bor embetsmennene, syphogranti. Til hver spisesal er det tilskrevet tretti husholdninger, femten fra hver side av bydelen, som der inntar sine måltider. Alle stuertene [*obsonatores*] fra hver sin sal møtes til en fast tid på markedet og ber om en mengde mat tilpasset antallet personer som de har ansvaret for. [...] deretter fordeles den beste maten likt [*aequaliter*] mellom salene, med hensyn til hver spisesals respektive antall, foruten at en viss respekt vies fyrsten, erkepresten og tranibori, så vel som ambassadører og alle utlendinger som er til stede (hvis det er noen utlendinger til stede, da disse gjerne er sjeldne og få i antall). [...] Ved lunsj og middagstid klinger lyden av messingtrompeter som minner alle som er underlagt sin syphograntus om at det er tid for å samles i salen, med mindre man ligger på sykehuset eller er hjemmeværende. [Utopianerne] er ikke forhindret mot å ta med mat hjem fra markedsplassen, etter at hver sal har blitt tilfredsstilt med sin kvote, for de anerkjenner at ingen vil gjøre noe slikt uten en god grunn. For selv om det ikke er forbudt å spise hjemme, er det ingen som gjør dette frivillig, fordi det ikke er ansett som sømmelig; og dessuten ville det vært ren idioti å lage et kjipt måltid hjemme, når man kan få servert et elegant og næringsrikt måltid i nærmeste sal. I denne spisesalen er det slavene som står for det tyngste arbeidet og arbeid som er særlig skittent. Det er likevel alene kvinnenes [*solae mulieres*] oppgave å planlegge og forberede maten, denne oppgaven går til kvinnene fra de ulike husholdningene på rundgang. [...] Mennene sitter ved bordet med ryggen vendt mot veggen, mens kvinnene For [*feminae*] sitter på yttersiden av bordet, slik at de, dersom de plutselig skulle få et illebefinnende, som av og til skjer med dem som bærer en livmor [*uterum gerentibus*], lett kan reise seg fra bordet uten å forstyrre resten av salen og gå for å finne en amme eller pleier [*nutrices*]. [...] På midten av det første bordet, som er plassert høyere enn de andre (og som står omvendt av de andre bordene, slik at man kan se alle i salen), sitter en syphograntus med sin kone. To av de eldste sitter ved siden av dem – for bordsetningen ved hvert bord er ordnet i plasser på fire. Dersom det er en kirke i bydelen til en syphograntus, sitter presten og hans kone på bordet til denne embetsmannen for å presidere. På begge sider av disse sitter det unge mennesker, og ved siden av dem igjen sitter det to eldre personer, og slik er det arrangert gjennom hele spisesalen: på denne måten sitter folk av lik alder sammen, men er ispedd folk av forskjellige aldre. Denne praksisen ble innstiftet, sier de, for at verdigheten og respekten man viser ovenfor de eldre, skal hindre de yngre i å ytre seg med frekke ord eller gester, ettersom alt som blir sagt og gjort er

åpent til skue for de eldre, som sitter på hver sin side og hindrer de unge på nabobordet i å flykte. Maten blir ikke servert ned bordene fra topp til bunn, men serveres først til de eldre, som sitter spredt rundt i rommet, og kun etter at de har fått den beste maten blir resten fordelt i like [*aequaliter*] porsjoner til de resterende i salen. [...] På denne måten blir det vist ærbødig respekt ovenfor de eldre, samtidig som alle kan nyte fordelene av det. De begynner hver lunsj med å forelese om et moralsk emne, men de holder forelesningen kort for at den ikke skal bli kjedsommelig. [...] Lunsjmåltidene er små, mens middagsmåltidene er større, fordi lunsjmåltidene følges av arbeid, middagen av hvile eller nattesøvn, som de mener er særlig godt for en sunn fordøyelse. Ingen middag er komplett uten musikk, og ingen får gå uten dessert. [...] Dette er slik livet går for seg i byen; men på landet, hvor alle bor langt unna nærmeste nabo, spiser alle hjemme hos seg selv. Ingen husholdning mangler mat, ettersom det er gårdene som metter byfolket (CU: 138–44).¹³²

Denne beskrivelsen – som jeg her har gjengitt uten de digresjoner som Hythlodæus tar til sykehusordningen og uten de lange utlegningene han har om måltidsunderholdningen og hvilke samtaleemner som gjerne oppstår under måltidet – forteller oss mangt og meget om Utopias sosiale samvær og hvordan den sosiale rangstigen er organisert. Ordet «lik» blir nevnt hele tre ganger i denne beskrivelsen («aequalibiter», «aequales», «aequaliter»), hvilket igjen understreker fokuset som More har i å fremstille «likhet» som et grunnprinsipp i *Utopia*.

¹³² «Habet praeterea quilibet vicus aulas quasdam capaces, aequali ab sese invicem intervallo distanses, nomine quamque suo cogitas. Has colunt syphogranti, quarum unicuique triginta familiae, videlicet ab utroque latere quindecim, sunt ascriptae cibum ibi sumpturae. Obsonatores cuiusque aulae certa hora conveniunt in forum ac relato suorum numero cibum petunt. [...] deinceps optima quaeque inter aulas aequalibiter pro suo cuiusque numero distribuuntur, nisi quod principis, pontificis et traniborum respectus habetur, ac legatorum etiam et exterorum omnium (si qui sunt, qui pauci ac raro sunt). [...] Ad has aulas prandii cenaeque statis horas tota syphogranti convenit, aeneae tubae clangore commonefacta, nisi qui aut in hospitibus aut domi decumbunt. Quamquam nemo prohibetur postquam aulis est satisfactum e foro domum cibum petere, sciunt enim neminem id temere facerem, nam etsi domi prandere nulli vetitum sit nemo tamen hoc libenter facit cu neque honestum habeatur et stultum sit deterioris parandi prandii sumere laborem cum lautum atque opiparum praesto apud aulam tam propinquam sit. In hac aula ministeria omnia in quibus paulo plus sordos aut laboris est obeunt servi. Ceterum coquendi parandique cibi officium et totius denique instruendi convivii solae mulieres exercent, cuiusque videlicet familiae per vices. [...] viri ad parietem, feminae exterius collocantur ut si quid his subiti oboriatur mali, quod uterum gerentibus interdum solet accidere, imperturbatis ordinibus exsurgant atque inde ad nutrices abeant. [...] In medio primae mensae qui summus locus est et cui (nam ea mensa suprema in parte cenaculi transversa est) totus conventus conspicitur, syphogranti cum uxore considet. His adiunguntur duo ex natu maximis. Sedent enim per omnes mensa quarerni. At si templum in ea syphogranti situm est, sacerdos eiusque uxor cum syphogrante sedent ut praesideant. Ab utraque parte collocantur iuniores, post senes rursus, atque hoc pacto per totam domum; et aequales inter se iunguntur et dissimilibus tamen immiscentur, quod ideo ferunt institutum ut senum gravitas ac reverentia (quum nihil ita in mensa fieri dicere potest ut eos ab omni parte vicinos effugiat) iuniores ab improba verborum gestuumque liventia cohibeat. Ciborum fercula non primo loco deinceps apponuntur, sed senioribus primum omnibus (quorum insignes loci sunt) optimus quisque cibus infertur, deinde reliquis aequaliter ministratur. [...] Sic et maioribus natu suus seatur honos et commodi tantundem tamen ad omnes pervenit. Omne prandium cenamque ab aliqua lectione auspicantur quae ad mores faciat, sed brevi tamen, ne fastidio sit. [...] Prandia breviscula sunt, cenae largiores, quod labor illa, has somnus et nocturna quies excipit, quam illi ad salubram concoctionem magis efficacem putant. Nulla cena sine musica transigitur, nec ullis caret secunda mensa bellariis. [...] Hoc pacto igitur in urbe convivunt: at ruri, qui longius ab sese dissiti sunt, omnes domi quisque suae comedunt. Nulli enim familiae quicquam ad victum deest, quippe a quibus id totum venit quo vescantur urbici» (CU: 138–44).

Samtidig synes «lik» (*aequalis*) og ordets avarter, som er med på å understreke tanken om det egalitære Utopia, ofte å opptre i sammenhenger hvor begrepet benyttes for å understreke forskjell. For eksempel får man vite at den beste maten fordeles «likt mellom salene, med hensyn til hver spisesals respektive antall», men ikke helt likt, for «en viss respekt vies fyrsten, erkepresten og tranibori, så vel som ambassadører og alle utlendinger som er til stede», ved at disse får bedre deler av maten enn de andre (CU: 140). Utenlandske gjester og embetsmenn får altså førsterangs behandling. Dette stemmer også med klosterlivets praksis, for i *Regula Sancti Benedicti* står det: «Abbedens bord skal alltid deles med gjester eller pilegrimer. Dersom det er få gjester, derimot, står det i hans makt å tilkalle de klosterbrødre som han ønsker» (Benedictus, 2011: 182).¹³³ Klosterreglene til St. Benedikt er veldig opptatt av at gjester skal bli godt mottatt, faktisk skal «alle gjester som kommer bli mottatt som om de var Kristus selv» (Benedictus, 2011: 172).¹³⁴ At utopianerne vier en spesiell ære til utenlandske reisende som besøker øyen, er dermed påfallende. En lignende bruk av spesialbehandling finner man i beskrivelsen av spisesalenes serveringspraksis, hvor det kun er etter at de eldste i bydelen har fått de første og beste måltidene servert at «resten [blir] fordelt i like porsjoner til de resterende i salen» (CU: 142). De eldre er derav andrerangs borgere, mens alle andre må antas å være i tredjerangs borgere. Minst ære vies til de unge «som enda ikke er av den alder at de kan gifte seg med motsatte kjønn» som enten skal servere de andre eller, dersom de ikke er gamle nok til å tjene sine eldre, sitte i stillhet og vente rundt bordene (CU: 140).¹³⁵ Disse virker knapt å ha borgerrettigheter, og behandles som noviser i et kloster «begge gruppene spiser kun den maten som gis dem fra de som sitter rundt bordet, og de har ingen bestemte tidspunkt for måltidene» (CU: 140).¹³⁶ I *Regula Sancti Benedicti* står det også, i reglene for unge barn, at de «skal få unntak for de strenge reglene rundt måltidet, men det skal være from omtenkksomhet viet dem og de skal få lov til å spise utenfor de faste tidspunktene» (Benedictus, 2011: 132).¹³⁷

Når det gjelder praksisen med å holde seg hjemme hvis man er syk eller har grunner til å holde seg hjemmeværende, men ellers dukke opp til fellesmåltidene: «For selv om det ikke er forbudt å spise hjemme, er det ingen som gjør dette frivillig, fordi det ikke er ansett som sømmelig», virker denne praksisen ikke å ha sitt opphav i klosterreglenes praksis rundt

¹³³ «Mensa abbatis cum hospitibus et peregrinis sit semper. Quotiens tamen minus sunt hospites, quos vult de fratribus vocare in ipsius sit potestate» (Benedictus, 2011: 182)

¹³⁴ «Mensa abbatis cum hospitibus et peregrinis sit semper. Quotiens tamen minus sunt hospites, quos vult de fratribus vocare in ipsius sit potestate» (Benedictus, 2011: 172)

¹³⁵ «Quo in numero docunt quicquem sexus alteriusutrius intra nubiles annos sunt» (CU: 140)

¹³⁶ «Utrique quo a sedentibus porrigitur eo vescuntur, nec aliud discretum prandendi tempus habent» (CU: 140)

¹³⁷ «ullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis, sed sit in eis pia consideratio et praeveniant horas canonicas» (Benedictus, 2011: 132)

fellesmåltid, men snarere Plutarks beskrivelse av Lykurgs fellesmåltider. For Plutark forteller oss at spartanerne hadde strenge regler knyttet til disse festlighetene, tross unntak: «For whenever any one was belated by a sacrifice or the chase, he was allowed to sup at home, but the rest had to be at the mess. For a long time this custom of eating at common mess-tables was rigidly observed» (Plut. Lyc. XII, overs. Perrin). Praksisen med forskjellsbehandling, på tross av at folk skal bli behandlet likt, virker altså å ha tydelige forelegg i både kloster og spartansk praksis. Det viktigste fellestrekket synes å være disiplin. Utopianerne er svært opptatt av disiplin og respekt, to dyder som sto sterkt både i den katolske kristendommen til Thomas More og i det spartanske samfunnet, hvor More ser ut til å ha funnet flere av de reglene som han benytter seg av i sin *Utopia*. Sparta har også, som jeg har skrevet ovenfor, direkte relevans for kvinneframstillingen i *Utopia*. I Platons dialog Protagoras, hylles kvinnene i Sparta (og kvinnene på Kreta) for deres gode utdanning: «In those two states there are not only men, but women also who pride themselves on their education» (Plat. Prot. 342b–343, overs. Lamb). De spartanske kvinnene var nemlig kjent for å være nokså frie, så frie faktisk at Aristoteles i sin *Politikken* følte behov for å kommentere på det: «It is true therefore that at the outset the freedom allowed to women at Sparta seems to have come about with good reason [... but] the Spartan women are, it is true, to blame for what took place then and therefore manifestly for the present defect» (Arist. Pol. II, 1270a, overs. H. Rackham). For Aristoteles er Lykurgs store feilgrep at han ikke klarte å få has på kvinnene og fange dem under loven, og dette førte, ifølge Aristoteles, direkte til den spartanske statens undergang. Aristoteles hadde dog en nedadgående stjerne i Mores levealder, og det er trolig at More ikke var av samme mening når det gjaldt Lykurgs forhold til kvinner. For selv om det er strengt fokus på disiplin i det utopianske samfunnet, og en viss ulik fordeling av egalitetens goder, ser dette ut til å være likt fordelt mellom kvinner og menn.

Det er naturlig å anta at «eldre personer» også inkluderer kvinner, så vel som menn, og som jeg har skrevet om tidligere i oppgaven har kvinner også en teoretisk mulighet til å erverve embetsposisjoner og dermed stige i sosial rang (selv om denne synes liten i praksis). Kvinner ser likevel ut til å få tilgang til disse spesielle privilegiene også dersom de ikke har ervervet en slik embetsposisjon, slik tilfellet er i Hythlodæus redegjørelse – hvilket tyder på at han ikke har møtt noen kvinner i embetsposisjoner i løpet av de fem årene han har vært på Utopia, selv om han vet at slikt er mulig etter loven. For gjennom ekteskap med menn i embetsstilling, hvilket gjelder alle embetsstillinger fordi også prester på Utopia får lov til å gifte seg, får kvinnen samme mektige stilling i kraft av å være kone. Det er disse konene som velger ut ammer, for eksempel. Dette innbyr også til en forståelse av grunnleggende likeverd i ekteskapet,

selv om jeg vil diskutere hvor aktuelt dette faktisk er senere i dette kapittelet (se 3.2.1). Hva de yngre og ugifte angår, ser det også der ut til at deres lite fordelaktige posisjon er delt likt mellom kjønnene, for «de som enda ikke er av den alder at de kan gifte seg med motsatte kjønn» er en nokså kjønnsnøytral beskrivelse.

Hovedpoenget mitt her er altså at kvinner ikke degraderes til andreklassesborgere under makten til menn, for selv om det finnes et likhetshierarki i Utopia, er denne likhetens ulikhet nokså likt fordelt mellom kjønnene. Denne likheten kan vi også se i arbeidsfordelingen i *Utopia*, som jeg har vært inne på tidligere, og som i beskrivelsen av fellesmåltidet knyttes til lunsjmåltidenes små porsjoner. Dette har Hythlodæus også gjort et poeng av tidligere i sin lovtale om Utopia, i beskrivelsen av utopianernes arbeidsfordeling utover dagens timer: «de jobber bare seks timer om dagen, tre timer på formiddagen [*ante meridiem*] før de tar lunsj, deretter hviler de i to timer, før de jobber nye tre timer og avslutter dagen med et større middagsmåltid» (CU: 126).¹³⁸ De jobber primært som bønder, for «den ene oppgaven som alle bedriver, både menn og kvinner i fellesskap [*promiscua*], er landbruk» (CU: 124).¹³⁹ I tillegg til å bedrive landbruk, altså dyrke jorden, må alle lære seg et håndverk, som enten det er å spinne ull, spinne lin, mure, snekre eller metallurgi. Denne håndverkskulturen gjelder, i likhet med landbruket, «ikke bare for menn, men for kvinner også» («*nec viri modo, sed mulieres etiam*»). Det finnes hos More som hos Platon, en distinksjon mellom kjønnene basert på fysisk styrke: «På tross av at begge er håndverkere, tar kvinnene som det svakere kjønn seg av de lettere håndverkene: spinning av ull og linproduksjon. De tyngre håndverkene blir overlatt til mennene» (CU: 124).¹⁴⁰ Det viktigste kriteriet for å utføre arbeid på Utopia er at det er nødvendig, enten for å produsere mat eller for å opprettholde en god, men nøktern, levestandard.

Det er også mange hender i arbeid på Utopia, for der arbeider alle, med unntak av den lærde eliten som er spesielt valgt til å vie seg fullt og helt til sinnet, og som alle embetsstillinger velges ut fra: «For der, i hele byen og i omkringliggende områder, er det bare fem hundre av de menn og kvinner [*virorum av mulierum*] hvis alder og styrke gjør dem arbeidsføre [*operi sufficit*], som er unntatt og arbeide» (CU: 130).¹⁴¹ Dette tallet er likevel i praksis lavere, fordi Utopias syphogranti gjerne jobber likevel, selv om de er unntatt fra oppgaven, for å sette et godt eksempel, og disse utgjør 200 i tallet (CU: 130).

¹³⁸ «sex dumtaxat operi deputant, tres ante meridiem a quibus prandium ineunt, atque a prandio duas pomeridianas horas quum interquieverint, tres deinde rursus labori datas cena claudunt» (CU: 126).

¹³⁹ «Ars una est omnibus viris mulieresque promiscua agricultura» (CU: 124)

¹⁴⁰ «Caeterum haec vulut imbecilliores leviora tractant: lanam fere linumque operantur. Viris artes reliquae magis laboriosae mandantur» (CU: 124)

¹⁴¹ «Nam illic in tota urbe cum adiacente vicina vix hominibus quingentis ex omni virorum ac mulierum numero quorum aetas ac robur operi sufficit, vacatio permittitur» (CU: 130)

Bidraget de gjør gjelder også husstanden og bidrag til levestandarden. Hythlodæus forteller at arbeidsklærne til utopianerne er veldig enkle og nøkterne, og at hver familie syr disse klærne selv («ea quoque sibi familia conficit») – ettersom det er kvinnene som står for å frembringe materialene som klærne er laget av, er det også overveiende sannsynlig at kvinnene har ansvaret for å sy disse klærne (CU: 124), mens mennene er opptatt med å reparere og restaurere husene de bor i (CU: 132). Utover dette synes arbeidsfordeling å være nokså lik, og siden de bare jobber seks timer har de mye fritid å vie til andre sysler. De kan dog, som tidligere nevnt, ikke bruke denne tiden akkurat som de ønsker, for selv om de har stor valgfrihet er de underlagt en syphograntus hvis hovedbeskjeftigelse er å påse at folkets fritid benyttes på produktivt vis, som å studere oppbyggelige og lærerike tekster («quippiam studii bene collocet») eller øve opp sterkere ferdigheter i sitt valgte håndverk («arti suae malit insumere») som begge regnes for å være et rikt bidrag til statens nytte (CU: 126).

Igjen er det verdt å merke seg at dette er nokså nærliggende den praksisen som *Regula Sancti Benedicti* legger opp til i klosteret:

Lediggang er en fiende av den udødelige sjel, og derfor må klosterbrødrene være sysselsatt i manuelt arbeid til bestemte tider, og ha bestemte tider til å lese i hellige skrifter. [...] klosterbrødrene skal stå opp om morgenen og begynne å jobbe med nødvendig arbeid fra den første timen etter soloppgang til den fjerde timen av dagen. Fra den fjerde time til midt på dagen, i den sjetten time, skal fritiden benyttes til lesing og studier. Etter middag, den sjetten time, etter at de har gått fra bordet, skal de bruke tiden til å hvile i stillhet, men den som fortsatt ønsker å vie tiden til å lese skal få gjøre det så lenge de ikke forstyrrer noen andre. Når den niende time av dagen nærmer seg, rundt klokken halv ni, skal de fortsette sitt arbeid, så fremt det er nødvendige ting som gjenstår, frem til solnedgang. Klosterbrødrene skal ikke bli bedrøvet dersom det viser seg at nød eller fattigdom tvinger dem til å leve av det de avlinger som de har dyrket frem, for da er de ekte munkes som lever av sitt eget manuelle arbeid, slik som Kirkefedrene og Apostlene en gang gjorde. (Benedictus, 2011: 160).¹⁴²

I beskrivelsen av munkenes daglige manuelle arbeid ser vi altså flere aspekter ved arbeidslivet i *Utopia*: fordelingen av arbeidet på noen timer før et måltid og noen timer etter et måltid; at fritiden skal brukes til å lese og studere; at man skal kunne ta seg en hvil etter måltidet før man bestemmer seg for å arbeide igjen; at arbeidet skal preges av nødvendighet og ikke av slit.

¹⁴² Otiositas inimica est animae et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione dicina. [...] [fratres] a mane exeuntes a prima usque hora pene quarta laborent quod necessarium fuerit; ab hora autem quarta usque hora quasi sexta agent lectioni vacent. Post sexta autem surgentes a mensa, pausent in lecta sua cum omni silentio aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet; et agatur nona temperius, mediante octava hora, et iterum quod faciendum est operentur usque ad vesperam. Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recollegendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc vere monachi sunt si laborem manuum suarum vibunt sicut et patres nostri et apostoli. (Benedictus, 2011: 160).

Når Thomas More benytter seg av klosterlivets arbeidsstruktur, synes det ironisk at Hythlodæus, når han snakker om Europas lediggjengere, kaller nettopp munkeordningen for late: «Legg til prestene og de såkalte religiøse ordner, for en stor gjeng med dagdrivere!» (CU: 128). På Utopia derimot, ser de stort sett ned på asketiske ordner, med unntak av en hellig orden som kaller seg Buthrescas, som finnes i to sekter (en asketisk og en som tror på ekteskap), men som begge har det til felles at de jobber hardere enn slaver og driver seg selv til tunge oppgaver som er særlig nyttig for statsfellesskapet (CU: 229). More forfekter altså en alderdommelig klosterforståelse som han anser som nyttig for å skape den disiplinen som er nødvendig for et godt demokratisk fellesskap. Kan denne tanken om fellesskapets beste også være en begrunnelse for fremstillingen av kvinners arbeid?

3.1.3 *Kvinnens merarbeid*

Kvinnenes posisjon på kjøkkenet i *Utopia*, kan også knyttes til klostervesenet: «La klosterbrødrene tjene hverandre på rundgang, og la ingen være unnskyldt fra kjøkkentjeneste med unntak av sykdom eller fordi de er opptatt med mer presserende anliggende. For ved denne tjenesten vil de oppnå større belønning og nestekjærlighet» (Benedictus, 2011: 126).¹⁴³ Den sentrale forskjellen her, er naturligvis at klosterreglene gjelder menn, og at den forplikter alle klosterbrødre uten særskilte oppgaver å delta. På Utopia derimot er det «alene kvinnenes oppgave å planlegge og forberede maten», men praksisen med at de deler på arbeidet, er beholdt: «denne oppgaven går til kvinnene fra de ulike husholdningene på rundgang» (CU: 140). I sin korte gjennomgang av *Utopia* i *Thomas More. A Very Brief History* kommenterer John Guy på det patriarkalske ved kvinnenes meransvar på kjøkkenet: «[Women] work harder – More seems oblivious to this point – since their duties include cooking and childcare as well as manual labour. Even in Utopia, it seems, working women have two jobs» (Guy, 2017: 16ff). Det samme poenget gjøres av Jones & Seibel, hvor de ser dette som et uttrykk for at «[More] defines work as those occupations which are traditionally male, ignoring the labor women normally do in society» (1978: 72). Poenget til både Guy og Jones & Seibel om at «women [in Utopia] have two jobs» (Guy, 2017: 17; Jones & Seibel, 1978: 72) er trolig ment med et glimt i øye, men det er tydelig at de også benytter seg av Utopia som et speil av vår egen tid. For hvordan var kjønnsrollefordelingen av arbeid, egentlig, på Mores tid?

¹⁴³ «Fratres sibi invicem serviant et nullus excusetur a coquinae officio nisi aut aegritudo aut in causa gravis utilitatis, quis occupatus fuerit, quia exinde maior merces et caritas acquiritur» (Benedictus, 2011: 126).

Det er ofte vanskelig å snakke om arbeidsfordeling knyttet til kvinner i tidligere epoker, fordi skriveferdigheter ofte ikke var særlig utbredt og de som hadde ordet i sin makt også gjerne var tett knyttet opp mot makthaverne, enten det var i hoffstjeneste eller ved laug og universiteter, hvor det ikke var tydelig hvordan bønder, vevere eller kvinner hadde det. Thomas More derimot, hadde i 1510 blitt *under-sheriff* av London, en slags dommerposisjon, som satte ham i kontakt med store deler av befolkningen i byen og omkringliggende områder. Harpsfield skriver om Mores dommergjerning at «no man dispatched more causes than he did» og i sitt brev til Pieter Gillis, som tidligere nevnt, forteller More om lange dager i møte med ulike folk, i rollen som sakfører (CU: 32). Ifølge den svenske historikeren Maria Ågren, i hennes introduksjon til *Making a Living, Making a Difference*, er den sikreste kilden historikere har til å finne ut hvordan kvinner faktisk levde og arbeidet, nettopp rettsprotokoller: «Court records have also helped historians of the early modern period interpret women's strategies of survival» (Ågren, 2017: 5). More selv var gjort til jurist «in the studie of the *common laws*» (Harpsfield, 1932: 13), en rettspraksis der dommerens avgjørelse var basert på dommerens vurdering snarere enn lovtekster. Han hadde, i denne posisjonen, dermed større tilgang til informasjon om hvordan folk levde enn det andre skriftlærde hadde på samme tid. Det er derfor mulig å anta at More hadde kjennskap til hvordan kvinners arbeid utartet seg i det praktiske livet i England på 1500-tallet. Dette synes sannsynlig, da måten kvinners arbeid fremstilles på i *Utopia* stemmer overraskende godt overens med de funnene som nyere sosialhistorie på kvinners arbeid i tidlig nytid har lagt frem. Dette vil danne utgangspunktet for den videre diskusjonen.

«From the earliest times, men and women did different kinds of agricultural work, though some work was done by both sexes» skriver Anne Laurence i *Women in England 1500–1760* (1994: 117). De fleste europeiske land på 1500-tallet og frem til 1700-tallet, var stort sett landbrukssamfunn hvor store gårder, gjerne eid av lensherrer, ble driftet av husmenn eller familier av bønder, som Merry Weisner-Hanks skriver i *Women and Gender in Early Modern Europe* (2019: 119). Kjønnssrollefordelingen av arbeid var delvis knyttet til fysisk styrke, slik Hythlodæus kommenterer på i sin redegjørelse av den ulike arbeidsfordelingen når det gjelder utopianernes håndverkstradisjoner. Mennene gjorde ofte det arbeidet som krevde «a great deal of upper-body strength» slik som å slå korn eller pløye jorder, mens kvinner skulle binde korn, ta vare på kyllinger og mindre dyr, melke kyrene, yste ost, brygge øl og bake brød (Weisner-Hanks, 2019: 119). Men mange av disse oppgavene ble også gjort av både menn og kvinner i fellesskap, Anne Laurence nevner også andre oppgaver som både menn og kvinner gjorde i jordbruket, slik som å hesje, bære korn, klippe sauer, legge stråtak, spa møkk og knuse steiner for å bygge veier (Laurence, 1996: 117; Weisner-Hanks, 2019: 119). Det finnes også eksempler

på at kvinner tok hardere i på gårdsbruket, for eksempel at kvinner pløyde jorden, rev ned gårdshus eller drev med skogbruk (Anne Laurence, 1996: 117; Ågren, 2017: 1–2). På Utopia tilfaller så godt som alt landbruksarbeid til begge kjønn, og mange av de oppgavene som nevnes i de historiske kildene nevnes også av Hythlodæus som menn og kvinners arbeidsoppgaver på Utopia: «Bøndene dyrker jorden, forer dyrene, bedriver skoghoggs og frakter produktene, enten de reiser gjennom land eller sjø, over til byen» (CU: 114). Kvinner drev altså stort sett jordbruk sammen med sine ektemenn, men utover på 1500-tallet og i senere århundrer skjedde det et enormt skifte hvor stadig flere jobber krevde spesialisering, noe som gikk hardest utover kvinner: «Changes in working practices reduced women’s opportunities, both for skilled and well-paid agricultural work, and for seasonal work» (Laurence, 1996: 119). Disse endringene, som særlig rammet kvinner, hadde stor innvirkning på økonomien i rurale hushold, fordi kvinner var avhengig av midlertidig arbeid og sesongarbeid «because it fits in with their family and household commitments» (Laurence, 1996: 117). Kvinner hadde, i tidlig nytid, et større ansvar for å ta vare på barn og forberede måltider: «Gender divisions [of labor] also resulted from women’s greater responsibility for childcare, so that women carried out tasks closer to the house that could be more easily interrupted for nursing or tending children. These included cooking for the household’s own consumption» (Weisner-Hanks, 2019: 119). Disse oppgavene har Thomas More også tillagt kvinner i sin *Utopia*, men forholdene for kvinnene i *Utopia* ser generelt ut til å være bedre enn de var i samtiden:

From [the European governments] maximum wage regulations, we can see that female agricultural laborers were to be paid about half of what men were and were also to be given less and poorer quality food, which often formed the most important part of an agricultural worker’s income. An ordinance from south Germany in 1550, for example, notes that male laborers were to be fed soup and wine for breakfast; beer, vegetables, and meat at midday; and vegetables and wine at night, whereas women were to receive only soup and vegetables in the morning, milk and bread at midday, and nothing in the evening; they thus received less food, decidedly less protein, and no alcohol. (Weisner-Hanks, 2019: 122).

På Utopia derimot er det ingen forskjell mellom kjønnene når det kommer til hvilken mat de får, da mengden mat og typen mat hovedsakelig fordeles på grunnlag av alder og sosial status, ikke av kjønnsdifferensiering. Siden alt eies i fellesskap er det heller ikke noen forskjell i lønn, fordi de får det de trenger uten å måtte selge arbeidskraften sin eller kjøpe produkter. Det er også tydelig at Thomas More, i motsetning til Platons *Staten* hvor kvinner «shall all be the common property of all the men» og deres barn «too shall be held in common» (Plat. Rep. 457d, overs. Emlyn-Jones & Preddy), er opptatt av å tilrettelegge for at kvinner kan ha en familie, slik

arbeidsforholdene var i England på Mores tid: «The seasonal rythm of work in agriculture produced marked seasonal peaks in marriages and birth» (Laurence, 1996: 117).

I scenen med fellesmåltidet ser vi at spisesalene er organisert slik at kvinner har lettere tilgang til å oppsøke barnepleier eller sykepleier (*nutrix*), dersom de får helseproblemer knyttet til graviditet eller andre smerter som knytter seg an til livmorsbærere. *Utopia* har fire «offentlige sykehus [*hospitia*]» hvor befolkningen «behandles omtenksomt» i utkanten av hver by (CU: 138). Disse er «store nok, og med nok kapasitet, til at de minner om små landsbyer», «er innredet med alt sykehusmaterielle som trengs for å fremme helsen» og har «høyt trent medisinsk personell som stadig er tilgjengelige» (CU: 138). I tillegg til medisinsk personell, for helse er svært viktig for Utopianerne (CU: 172–74, 182), har de egne avlastningsområder i spisehallene hvor ammer og spebarn sitter sammen. I rommet er de «aldri uten ildsted eller rent vann, og heller ikke uten vugger hvor barnepleierne kan legge spebarna ned for å hvile, eller de kan fri spebarna fra deres svøpeteppe og varme dem foran peisen, og la dem fornye sin styrke gjennom lek» (CU: 140).¹⁴⁴ Dette er kanskje et tidlig eksempel på en barnehage, som muliggjør at kvinnene kan få hvilt seg uten barna før de fortsetter arbeidsdagen, for slik å legge til rette for at kvinnene, som tross alt blir utsatt for en del merarbeid på *Utopia*, også har mulighet til å ha fri. På denne måten legger Thomas More til rette for at familien ikke blir et slit, og at More selv har forståelse for at forpliktelsene overfor familien er ‘et arbeid’ kommer tydelig frem i brevet til Gillis i parateksten til *Utopia*. Slik sett må Hythlodæus kommentar om at kvinner ikke arbeider, antagelig forstås ironisk – med mindre den peker til en annen tendens ved kvinners arbeid i 1500-tallets Europa.

«In western Europe, some peasants owned their own land, but much was held by absentee landlords, to whom peasants paid rents and fees», forteller Merry E. Weisner-Hanks oss (2019: 118). Den merkantile videreføringen av føydalsystemet gjennom lensherrer, som preget utviklingen av jordbruket i tidlig nytid, hvor færre og færre bønder var livegne, ble forverret utover århundret. Dette hadde særlig negative konsekvenser for kvinnene, som Anne Laurence peker på i *Women in England 1500–1760*: «Changes in working practices reduced women’s opportunities both for skilled and well-paid agricultural work, and for seasonal work» (Laurence, 1996: 119). Dette ga seg særlig til uttrykk i kvinners muligheter til å tilpasse familieliv og muligheter for livsopphold: «The decline of farm service meant there was less opportunity for young women to make a good living before they married» (1996: 119). I sin

¹⁴⁴ «Sedent nutrices quidem seorsum cum lactentibus in cenaculo quodam ad id destinato, numquam sine foco atque aqua munda nec absque cunis interim, ut reclinare liceat infantulos et ad ignem cum velint exemptos fasciis liberare ac ludo reficere» (CU: 140).

studie av *Utopia* skriver R. W. Chambers at Thomas More har skrevet dette verket som «a protest against the New Economics: the enclosures of the great landowners, breaking down old law and custom, destroying the old common-field agriculture» (CU: 124). Manuel & Manuel, i *Utopian Thought in the Western World*, understreker at Mores forherligelse av manuelt arbeid og hans opposisjon til lensherrenes forhold til jordbruket, er en av de mest innflytelsesrike ideene som er kommet ut av More's *Utopia*: «More's rehabilitation of the idea of physical labor was a milestone in the history of utopian thought, and was incorporated into all socialist systems [...] There are no feudal lords who live by the sword and there is no riffraff» (Manuel & Manuel, 1979: 127). Denne opposisjonen mot «the New Economics» kommer dog ikke fra Mores fiktive alterego, Thomas Morus, men fra Hythlodæus i en tordentale som er Paulus verdig:

[Adelen, de velhavende og presteskabet] er ikke fornøyd med å leve et liv i lediggang og luksus, med mindre de også kan påføre positiv harme: de etterlater ingen marker frie til jordbruk, inngjerder alle sletter for å lage beitemarker, river ned hus og legger byer øde, mens kirkene er blitt stående – kun for å innhegne sauer. [...] På en eller annen måte tvinges derfor mange fattigslige til å flykte fra sine hjem: Menn, *kvinner*, ektemenn, *hustruer*, foreldreløse barn, *enker*, *småbarns foreldre* og tallrike husholdninger som er langt fra å være rike. Lensherrenes sauedrift rammer alle disse, fordi landbruket krever mange hender i arbeid – og ingen av dem vet hvor de skal søke tilflukt eller gjøre av seg. (CU: 62; min kursiv).¹⁴⁵

Det at Hythlodæus inkluderer kvinner (*mulieres*), hustruer (*uxores*), enker (*viduae*) og småbarns foreldre (*parentes cum parvis liberi*) i sin oppsummering av de som lider under trusselen av den innsparingen som ullindustrien på 1500-tallet påfører jordbruksprodusentene, viser det oss med all tydelighet at More var bevisst på den rollen som kvinner allerede hadde i arbeidslivet på 1500-tallet, og måten han organiserer arbeidsforholdene på i *Utopia* er en direkte konsekvens av den utvikling som spesialisering og industrialisering av jordbruket hadde på befolkningen – og som Anne Laurence har pekt på, særlig for kvinnekjønnnet. I bok II av *Utopia* får vi vite at alle er landeiere, men at de heller ser på seg selv som dyrkere av jorden (CU: 113), hvilket minner oss om den rollen Gud ga mennesket i skapelsen, da han lagde mennesket i form av mann og kvinne: «fyll jorden og underlegg dere den, og dere skal råde over fiskene i havet og fuglene i himmelen og alt som rører seg på jorden» (Gen, 1:28).¹⁴⁶ Der More så brudd på

¹⁴⁵ «[nobiles, generosi atque sancti viri] nec habentes satis quod otiose ac laute viventes nihil in publicum prosint, nisi etiam obsint: arvo nihil relinquunt, omnia claudunt pascuis, demoliuntur domos, diruunt oppida, templo dumtaxat stabulandis ovibus relicto, et tamquam parum soli perderent apud vos ferarum saltus ac vivaria, illi boni viri habitationes omnes et quicquid usquam est culti vertunt in solitudinem. [...] Itaque quoquo pacto emigrant miseri, viri, mulieres, mariti, uxores, orbi, viduae, parentes cum parvis libri et numerosa magis quam divite familia.

¹⁴⁶ «replete terram et subiecte eam, et dominiamini piscis maris et volatilibus caeli et universis animantibus quae moventur super terram» (Gen, 1:28).

kristendommens budskap i raseringen av jordbruket, må han også ha sett en tilsvarende utvikling i håndverksfaget, for den samme situasjonen som rammet kvinner i jordbruket rammet også kvinnelige håndverkere.

Kvinner som var gift med håndverkere, før organiseringen av laugsystemet, jobbet ofte sammen med ektemannen: «before production moved out of the household sphere, husband and wife worked together» (Lindström m. fl., 2017: 74). Da produksjon av varer og salg av varer ble flyttet fra husstanden til mer organiserte grupper i handelslaug og håndverkslaug, ble forholdene også dårligere for kvinner: «in Continental Europe [guilds] began to pass explicit restrictions on women's work. Masters' widows were limited in the amount of time they could keep operating a shop; female domestic servant were excluded from any productive tasks; the number of his daughters a master craftsman could employ was limited» (Weisner-Hanks, 2019: 135). Igjen ser vi at likheten i arbeid, som Thomas More introduserer oss for i *Utopia* er en reaksjon mot en økonomisk kultur som begrenset arbeidskapasiteten til både menn og kvinner, men spesielt kvinner. Thomas More hadde et nært forhold til laugsystemet. I sitt siste brev til Erasmus, skriver Thomas More om seg selv at han kommer fra en «herkomst som ikke er berømt, men ærefull [*honesta*]» (Allen, X, 2831).¹⁴⁷ En slik forståelse av sin egen familie viser en trolig en tilknytning til handelsstanden, og det hadde han til en viss grad også. Hans bestefar på farssiden var William More, en bakemester, mens bestefaren på morssiden var Thomas Graugner, en talglysmaker (Ackroyd, 1999: 6). Begge bestefedrene var ledere av sine respektive laug, og More hadde derfor en sterk tilknytning til laugsystemet som bidro til å skape en egen kultur blant håndverkere og handelsmenn, som kulturhistorikeren Peter Burke påpeker i sitt verk om populærkulturen i tidlig nytid: «The guild system helped give craftsmen and shopkeepers a common culture, different from that of the peasants» (Bruke, 2009: 65).

Denne handelsstandskulturen eller håndverkskulturen, prydet seg fordi de hadde ære, snarere enn adelens illusjoner om blått blod. Weisner-Hanks mener å finne at kvinner ble ekskludert fra laugene, nettopp på grunn av denne ideologien om ære: «they restricted women's work, but the most important reason for this was ideological rather than economic: guild's sense of their honor» (Weisner-Hanks, 2019: 136). I *Utopia* er dog både kvinner og menn både bønder og håndverkere, og lærde. Denne kombinasjonen peker tilbake på likhetsideologien som ligger under Utopias struktur, fordi det skaper en enhet av det som tradisjonelt splittet det engelske samfunnet, og samtidig skapte en enhet i forholdet mellom menn og kvinner, hvilket Janel Mueller kommenter på: «It can look at times as if there is no difference between the sexes that

¹⁴⁷ «Thomus Morus urbe Londinensi, familia non celebri sed honesta natus» (Allen, X, 2831).

makes any real difference in Utopia [... The] equal participation of both sexes in crop cultivation [and crafts] stands in a direct material relation to the need not only of food but also for clothing [and for shelter]» (Mueller, 1992: 97). Denne likheten er ofte trukket frem i lesninger av *Utopia* som ser på kvinnefremstillingen, men det faktum at John Guy i 2017 gjentar det samme argumentet som Jones & Seibel kom med i 1978, om at kvinner har to jobber og at deres ansvar for familien ikke ser ut til å bli verdsatt (Guy, 2017: 16–17; Jones & Seibel, 1978: 72), viser at Baker-Smiths argument om at «both sexes [in Utopia] preserve distinct areas of responsibility while sharing essential human concerns» (1994: 96) ikke ser ut til å ha vunnet terreng. Dette er trolig fordi More forskningen som sådan, ikke har tatt innover seg den nyere sosialhistoriske forskningen på kvinners arbeid. Dermed ser man fordelene av å benytte seg av en syntetisk-historisk filologi i møte med Thomas Mores *Utopia*, for å åpne opp verkets fremstilling av kvinner til et bredere perspektiv. I møtet mellom det mimetiske og det estetiske, ser vi både hvordan Mores tilrettelegging for kvinner på Utopia kan forstås som et forsvar mot en utvikling som presset kvinner ut av arbeidslivet og truet familielivet, samtidig som vi kan forstå hvor viktig familielivet var i å styrke kvinners arbeidsfordeling i tidlig nytid. Løsningen More foreslår, med et rom hvor kvinner kan ta vare på barna til kvinnene som spiser og venter på arbeid, en slags prototypisk barnehage, åpner opp for nye perspektiver på hvordan arbeid og familieansvar kan fordeles på. På denne måten åpner More opp for å respektere kvinner på sine egne premisser, samtidig som han gir dem likeverd med mennene. Dette er dog ikke et forsvar for å se på Mores *Utopia* som feministisk, men snarere som en omfordeling av patriarkalske strukturer. Thomas More, i *Utopia*, ved å innføre barnepass som en del av samfunnet, tilrettelegger for kvinners deltagelse i offentligheten på en måte som det har tatt århundrer for oss å få utført i praksis, og som stadig er et problem for kvinner som ønsker å kombinere familieliv med arbeidsliv.

3.2. Familie, husholdning og ekteskap på Utopia

Jeg har i det ovenstående argumentert for at den utopianske samfunnsstrukturen sammenfaller med den tidligkristne klostertilværelsen, et poeng som er høyst til stede hos R. W. Chambers og hans like, men som J. H. Hexter ser ut til å unngå og Janel Mueller unnslår fullstendig: «What the assimilation to a model of medieval monasticism misses are the final reaches of an internal momentum in More's text that, as I see it, undoes the normative character of patriarchal masculinity on the human plane» (Mueller, 1994: 113). Selv om R. W. Chambers tolkning av More's *Utopia* som et middelaldersk klostersonn har vunnet innflytelse på forskningsfeltet, er det lett å se hvordan en slik tolkning kan avfeies på manglende grunnlag av tekstinterne bevis.

Chambers selv fremsetter dette som et sannsynlig postulat, og begrunner denne tolkningen i at Thomas More i fire år «gave himself to devotion and prayer in the Cherterhouse of London» (Chambers, 1935: 72). Han har hovedsakelig Mores biografi å gå til for å sannsynliggjøre hypotesen, men viser ingen faktiske eksempler på en slik struktur bundet opp i teksten, og senere tenkere i samme leien har berodt på Chambers autoritet, som er Muellers hovedargument for å avvise tolkningen (Mueller, 1994: 113). En mer sannsynlig modell kan derfor synes å være den Hexter foreslår i sin introduksjon til *Utopia* i *The Complete Works of Thomas More*. Der argumenterer Hexter imot Chambers tolkning av More som en middelalderlig munk, og foreslår modellen for et annet strukturerende prinsipp: den patriarkalske familien (CW, bd. 4: xlv). «Thomas More so abundantly provided his imaginary commonwealth with welfare institutions [...] that we are more likely to think its structure as more modern than it actually is. [...] But] Utopian society is rooted in patriarchal familism», skriver Hexter, og nyanserer slik sin egen påstand om at *Utopia* først og fremst bør forstås som et moderne verk (CW, bd. 4: xliii). Stephen Greenblatt, Janel Mueller og Mari Anne Woll bygger alle videre på Hexters forståelse av *Utopia* som et patriarkalsk samfunn. Selv om det er flere aspekter ved den utopianske patriarkalske strukturen som fremheves, vektlegger de alle en spesifikk scene i *Utopia* som hovedargument for at det finnes «hierarchical distinctions between the sexes and between the generations» på Utopia (Greenblatt, 2005: 42). I dette underkapittelet vil jeg se nærmere på grunnlaget for den patriarkalske strukturen i *Utopia*, hvordan den utarter seg og hvordan den forholder seg til den historiske virkeligheten. Det er særlig familien og husholdningen som her vil bli relevant. Hvordan er familien og ekteskapet konstruert på Utopia? Hvordan kan forholdet mellom kvinner og menn leses i familiehierarkiet?

3.2.1 Kjønnshierarki eller generasjonshierarki?

I Hythlodæus beretning om familiestrukturen på Utopia forteller han at «koner tjener sine ektemenn, barna tjener sine foreldre, og generelt [*in summa*] tjener de yngre [*minores natu*] de som er eldre [*maioribus*]» (CU: 135).¹⁴⁸ Dette virker tilsynelatende enkelt og tilforlatelig, og åpenbart patriarkalsk, men hvis dette stemmer er det noen tekstinterne inkonsekvenser som fortjener oppmerksomhet. For tidligere i Hythlodæus redegjørelse for Utopias familiestruktur, forteller han at «faren og moren av huset [*pater materque familias*], begge av alvorlig lynde og moden alder, styrer [*praeficiuntur*] over husstanden» (CU: 112).¹⁴⁹ Det vil si at familien og

¹⁴⁸ «Antiquissimus (ut dixi) praeest familiae. Ministri sunt uxores maritis et liberi parentibus atque in summa minores natu maioribus»

¹⁴⁹ «pater materque familias graves ac maturi praeficiuntur» (CU: 112)

dens gods styres både av en eldre mann og en eldre kvinne sammen. Senere, der Hythlodæus beretter om at kvinner skal tjene sine ektemenn, sier han «Den eldste [*Antiquissimus*], som jeg har sagt, styrer over familien [*praeest familiae*]» (CU: 135).¹⁵⁰ Den innskutte bisetningen «som jeg har sagt» («*ut dixi*») henviser til «den eldste forelderen har ansvaret for familien» («*parentum antiquissimo parent*»), tidligere i kapittelet om sosiale forhold, der Hythlodæus sier at mannlig familiemedlemmer forblir i sine foreldres hjem og er underkastet den eldste av sine foreldre, så lenge den gamle fremdeles er ved sine fulle fem (CU: 134). Verbene i beretningen om hvem som styrer over husholdning har dermed skiftet fra 3. person pluralis («*praeficiuntur*») til 3. person singularis («*praeest*», «*parent*»), men ellers er det ingenting i teksten som indikerer at det kun er *mannen* som hersker i hjemmet, da «forelder» («*parentum*») kan betegne både mor og far. More bruker «*ei*» som pronomen, hvilket kan betegne både femininum, maskulinum og nøytrum. Riktignok indikerer «*antiquissimo*» og «*antiquissimus*» at personen er av hankjønn, men dette adjektivet kan også forstås å betegne begge kjønn (altså «den eldste», ikke bare «den eldste mannen»), da hunkjønnsformen av adjektiv stort sett er forbeholdt forhold steder hvor det utelukkende er snakk om kvinner. Hvis vi da ser tilbake på det første sitatet ser vi at Hythlodæus her snakker om både menn og kvinner, *pater familias* og *mater familias*, og «forelder» betegner som sagt både mann og kvinne. Derfor kan henvisningen til «*antiquissimo*» vise til at det enten er far i huset eller mor i huset som regjerer over husholdningen, så lenge en av dem er eldst. Mari Anne Woll påpeker også denne distinksjonen: «I den latinske teksten bruker More ordet ‘*parens*’ dvs. ‘forælder’ uten nærmere angivelse af køn. Andetsteds, hvor More udtrykkelig mener ‘fader’ bruges ordet ‘*pater*’» (Woll, 1981: 50). Vi ser også at i et senere kapittel, «*De serviis*» (Om slaver), berettes det om at både herren av huset og fru av huset («*pater- et materfamilias*») har et ansvar for at barna skal følge ekteskapelige sedvaner, hvilket igjen bekrefter at det er en viss likedeling av ansvaret i hjemmet mellom menn og kvinner (CU: 188). Hvis vi tar hensyn til denne forståelsen av teksten, kan vi gå tilbake til eksempelet som «bekrefter» utopianernes patriarkalske hierarki «*koner tjener sine ektemenn, barna tjener i sine foreldre, og generelt [in summa] tjener de yngre [minores natu] de som er eldre [maioribus]*» (CU: 135). Den siste bemerkningen om at de yngre tjener de eldre («*Ministri sunt ... in summa minores natu maioribus*») setter hierarkiet mellom ektemenn og koner, foreldre og barn, inn i en hierarkisk struktur hvor alder først og fremst har forrang.

Dette så vi også hos Greenblatt, som har sidestilt hierarkiet mellom kjønnene og hierarkiet mellom generasjoner. Det at det finnes et tydelig statushierarki mellom eldre og de

¹⁵⁰ «*Antiquissimus (ut dixi) praeest familiae*» (CU: 135)

ynge, så vi også tidligere i analysen av fellesmåltidet der jeg argumenterte for at det synes å være et tydeligere hierarkisk skille mellom generasjonene enn det er mellom kjønnene. Igjen åpner Woll opp for at det er mulig More mente at kvinner og menn skulle være mer likestilt enn det som ofte fremkommer i lesninger av kjønnsfremstillingen i *Utopia*: «Når More uttaler, at hustruen er sin mand underdanig, er det ikke uttrykk for, at kvinden som sådan står under manden, men der er tale om det princip, at de yngre står under de ældre – eftersom hustruen i *Utopia* var yngre end manden, var det en naturlig følge, at hun var ham underdanig» (Woll, 1981: 50). Woll lar dette likevel stå som et postulat, og følger ikke opp argumentasjonen. Det virker på henne som om dette bare er en mulig nyansering, eventuelt et forsvar, som åpner opp for hennes senere betraktninger. Jeg anser det likevel som et interessant spørsmål, og tenker å ta opp fakkelen etter henne. Hvordan skal vi forstå setningen om at kvinner tjener sine ektemenn, som et uttrykk for et kjønnshierarki eller som et uttrykk for et aldershierarki?

I Hythlodæus redegjørelse for det utopianske ekteskap får man vite at kvinner ikke kan gifte seg før de er 18 år gamle, og at mennene ikke får gifte seg før de er fire år eldre enn dette, altså 22 år gamle (CU: 188).¹⁵¹ Det er altså snakk om et fireårig aldersspenn mellom de to ektefellene, hvorav kvinnen er den yngste i relasjonen, og det kan se ut til at det først og fremst er dette aldersspennet som fører til at kvinnen skal forholde seg underdanig til sin ektemann. Alderen ser ut til å være basert på et slags kompromiss mellom Mores forelegg i Platon og praksisen ved hans egen tid. I *Lovene* står det hos Platon: «The limit of the marriage-age shall be from sixteen to twenty years—the longest time allowed—for a girl, and for a boy from thirty to thirty five» (Plat. Law. VI. 785b, overs. Emlyn & Preddy). Kanonisk lovgivning foreskrev at den yngste alderen for en kvinne å gifte seg var tolv år og den yngste for gutter var fjorten (Laurence, 1996: 45; CU: 189n), men dette var ikke vanlig. Ifølge Anne Laurence var den vanligste alderen for at både menn og kvinner giftet seg på Mores tid «in their mid-twenties» (Laurence, 1996: 45). Det ser altså ut til at 18 års alderen for kvinner, som faller midt mellom 16 og 20, som foreskrevet av Platon, og 22, som tilfaller praksisen som var vanlig på Mores tid, begge kan forklares i Mores mimetiske og litterære forelegg. Både kanonisk lovgivning og Platons lovgivning anbefaler uansett at mannen skal være eldre enn kvinnen, hvilket også var

¹⁵¹ «Femina non ante annum duodevicesimum nubit, mas non nisi expletis quattuor etiam amplius» (CU: 188). Det bør nevnes at Thomas More her, i likhet med den reviderte G. C. Richards oversettelsen som benyttes i CW bd. 4, legger vekten på at mennene nettopp er fire år eldre enn kvinnen: [...] mas non nisi expletis *quattuor etiam amplius*» (CU: 188; CW, bd. 4: 186); «[...] men [do not marry] till they are four years older» (CW, bd. 4: 187), mens Robert M. Adams i CU har gjort regnestykket for oss i sin oversettelse: «[...] men [do not marry] till they are twenty-two» (CU: 189). Robert M. Adams forførende enkle formulering, gjør at man lett kan overse viktigheten av aldersspennet som fremheves av teksten til Thomas More, og i dette tilfellet opplever jeg en slik lefling med detaljene som noe destruktiv i relasjon til den hermeneutiske forståelsen av kjønnsforholdene i det utopianske ekteskapet.

vanlig praksis for de fleste førstegangsekteskap på 1500-tallet. Thomas More var også en mann som holdt det fjerde budet høyt. William Roper forteller at da både More og hans far, begge dommere, men More av høyere rang, hadde blitt bedt om å forelese på *Lincoln's Inn* bøyde More seg for sin far: «if it fortun'd that his father *and* he, at readings in Lincolnes Inne, mett together, as they sometime did, notwithstanding his highe office, he wold offer in arguent the prehemynens to his father, though he, for his office sake, wold refuse to take it» (Roper, 1935: 43; forfatters kursiv). More skrev også i sin gravtale, som han sendte til Erasmus i et av sine siste brev, juni 1534, at han hele livet anså seg selv som «den unge More» på tross av at han ble valgt til rikskansler av England (Allen, X, ep. 2831).¹⁵²

Det er dermed ikke usannsynlig å tenke seg til at Thomas More har skapt et samfunn hvor det å vise respekt overfor de eldre blir sett på som svært høyverdig. Jeg sier meg derfor enig med Mari Anne Wolls postulat om at det synes å være et hierarki som er mer opptatt av alder enn om kjønnsforskjeller hos Thomas More. Hvis de to partene i ekteskapet hadde vært like gamle kan man se for seg at de også ville vært mer likestilte i styret av husholdningen. Slik synes den sprikende og inkonsekvente informasjonen om familiestrukturen, som i utgangspunktet fremstår som paradoksal, egentlig å være et produkt av en langt mer helhetlig intensjon enn den som ligger der ved første øyekast. Det kan være at den samme forklaringen ligger bak den religiøse praksisen hvor utopianerne, før de går i kirken, lar kvinnene knele foran sine og barna foran sine foreldre, hvor de i hjemmets lune, må «bekjenne sine synder eller innrømme at de har forsømt sine plikter» for så å «be om tilgivelse» (CU: 236).¹⁵³

Denne praksisen virker dog langt mer patriarkalsk, ettersom det her ikke presiseres at mennene må knele foran sine eldre. Ektemenn ser i det hele tatt ikke ut til å måtte svare til noen andre enn guden, Mythra, «universets skaper og regent»,¹⁵⁴ som Utopianerne «kaller forelder [*parentem*]» (CU: 219).¹⁵⁵ Det at Mythra kalles for «forelder», ser også ut til å indikere en større likestilling, da guden ikke går under 'far' slik den kristne guden gjør. Dette kan dog også betviles, slik Janel Mueller gjør: «Yet, because this God at other points in the immediate vicinity is explicitly referred to in masculine forms, the phrasing remains no more than a fleeting gesture toward a divinity, a great parent of all, whose being may transcend gender difference» (Mueller, 1994: 115). En begrunnelse for dette ligger trolig i den religionsfriheten som Utopus selv

¹⁵² «At filius defuncto patre, cui quam diu superat comparatus, et iuuenis vocari consueuerat, et ipse quoque sibi videbatur [...]»

¹⁵³ «antea quam templum petunt, uxores domi ad virorum pedes, liberi ad parentum provoluti, pecasse fatentur sese aut admissio aliquo aut officio indiligenter obito veniamque errati precantur» (CU: 236).

¹⁵⁴ «cui et universitatis opificium et providentia debeatur ... Mythram appellant» (CU: 219)

¹⁵⁵ «hunc parentem vocant» (CU: 219)

innstiftet på Utopia, og som gjør at de har en enorm åpenhet for ulike religiøse trosretninger (CU: 219). I kirkene deres finnes det ingen religiøse ikoner, og «de påkaller ingen bestemt gud ved noe annet navn enn Mythra, hvis navn det er enighet om forener den guddommelige natur, uansett hva denne måtte gå ut på» (CU: 235). Det at Mythra i så måte innebærer både det kvinnelige og det mannlige er naturlig, da de ikke kan være sikre på om det er en gudinne eller en gud den representerer for de ulike trosretningene på Utopia. Den kristne gud kan også tolkes som å være en gud av en kjønnsløs eller to kjønnet form, som Augustin skriver i *De Trinitate* (Om treenigheten, ca. 400 e.Kr.): «just as though it were one body, formed by the joining together of two different bodies, the masculine and the feminine [...] the spirit of God are by nature different, but by inherence one spirit results from two different spirits in such a way» (Augustin, 1970: 204). Ekteskapet kan slik, i en Augustinsk forstand, vise til treenigheten: Faderen, Sønnen og Den hellige ånd. Familiekonstellasjonen på Utopia kan muligens forstås som likestilt ut fra en slik kristen-filosofisk diskurs.

3.2.2 Utvidelse av patriarkalske diskurser

I sin eksegese om treenigheten, forklarer Augustin treenigheten, altså at Gud er en, men også tre, ved å trekke en analogi til ekteskapet. Han skriver der at ekteskapet også må ansees som en enhet av tre:

God in three persons can be found [...] in the marriage of the man and woman with their offspring; in that the man himself suggests, as it were, the person of the Father; what has so proceeded from him so as to be born, the person of the Son; and thus, they say, the third person, as it were of the Spirit, would be the woman [...]. (Augustin, 1970: 346).

Faren som Faderen, sønnen som Sønnen og kvinnen som Den hellige ånd. Slik definerer altså Augustin familieenheten. Gud er nærmere når kvinnen er nær. Kanskje var det nettopp dette som holdt Thomas More fra å avlegge løfte ved Karteuserklosteret, ønsket om å kunne være nærmere Gud gjennom en kone? Det vil vi dessverre ikke kunne få svar på. Likevel, ettersom jeg tidligere har etablert at det finnes en tydelig kjennskap til Augustin fra Mores side (se 2.1.2), synes denne forståelsen å være sentral når vi skal forstå de patriarkalske strukturene i Thomas Mores *Utopia*. Jeg viste i forrige kapittel (2.2.2) hvordan kvinner tilsynelatende er utelukket fra offentlige embetsverk fordi det er usannsynlig at kvinner inkluderes i forståelsen av far, når det står at fyrsten (*principes*) og øversteprestene (*pontifices*) «kalles fedre, og oppfører seg som

det» (CU: 194).¹⁵⁶ Dette bekrefter at det er patriarkalske strukturer på Utopia, og man kan lure på om Utopia som har så få lover (*paucas leges*) har så strenge regler vedrørende ekteskap – for eksempel dette med aldersforskjellen på å gifte seg fordi det tjener patriarkatet. Er generasjonshierarkiet lagt inn for å skjule at det finnes dypere patriarkalske strukturer på Utopia som står i opposisjon til kjønnslikheten?

I kapittelet om sosiale forhold (*De commerciis mutuis*) får vi vite at «Staten består for det meste av husholdninger, og de fleste av husstandsmedlemmene er i slekt. Kvinnene, når de er blitt gamle nok til å gifte seg, flytter inn i boligen til sin ektemann» (CU: 134).¹⁵⁷ Sønner og sønnesønner blir derimot værende i sin far/farfars hus. Anne Laurence forteller at dette var vanlig praksis for unge mennesker i sitt første ekteskap: «Young couples sometimes had to start life living with relatives [... but] not without some ill-feeling» (1996: 57). Det var ofte kvinnen som måtte gi opp sin selvstendighet til fordel for mannens familie. I romerretten kalles denne praksisen, hvor en kvinne faller inn under sin ektemanns familie for *in manu*: «The wife who entered *manus* had in fact transferred herself to her husband's family. [...] When she entered her husband's family, the wife became part of his kindred for legal and religious purposes» (Treggiari, 1991: 29). Alternativet til å være *in manu* altså å være under kontroll av sin ektemann, var å være under *patria potestas*, altså under sin fars kontroll (Treggiari, 1991: 15). Uansett ville kvinnen være underlagt en mann. Alternativet var å stå *sui iuris*, altså i sin egen rett, men dette ville også bety at kvinnen ikke hadde noen lovlige forbindelser til andre mennesker og dermed sto uten sikkerhetsnett. I *Utopia* derimot, hvor alt deles likt og alle lever i overflod, skulle man tro at det ville være mulig for å kvinne å stå i *sui iuris* fordi hun ikke er avhengig økonomisk eller juridisk av andre. Det synes merkelig at More, som var utdannet jurist (Roper, 1935: 5), ikke skulle være klar over slike forhold. Det må altså være en god grunn til at Thomas More har valgt å la kvinnen stå *in manu* som en generell regel i *Utopia*. Den gjengse grunnen til at et slikt forhold var fordelaktig var av økonomiske årsaker, men slikt finnes ikke på Utopia. Det må altså være ansvaret for familien som skaper en slik situasjon. Thomas More benytter seg flere ganger av *materfamilias* når han beskriver kvinner i husholdningen i *Utopia* (CU: 112, 188). I følge Cicero var en kvinne *materfamilias* bare hvis hun var *in manu* (Treggiari, 1991: 28). Dette ga henne rettigheter ved arv, men også rettigheter til sine egne barn. I *Utopia* forteller Hythlodæus at utopianerne er de eneste i sin del av verden som praktiserer monogami (CU: 190), en tydelig antitese til Vespuccis beskrivelse av folket i

¹⁵⁶ «[magistratum] patres appellant et exhibent» (CU: 194)

¹⁵⁷ «Quum igitur ex familiis constet civitas, familias ut plurimum cognationes efficiunt. Nam feminae (ubi maturuerint) collocatae maritis ipsorum domicilia concedunt» (CU: 134)

Sør-Amerika. De tillater riktig nok skilsmisse, men kun hvis begge partnere er enig (CU: 190–92), som gir stor makt til mannen, siden kvinnen er den som må ofre sine blodsband for å leve med sin ektemanns familie. Ekteskapet på Utopia er dermed en svært patriarkalsk institusjon, frem til kvinnen blir gammel nok og dermed blir fru i huset. Det synes å virke som om koner har en del makt, men igjen må vi huske at Utopia har et aldershierarki og at konen ikke har noen makt over sin ektemann siden han stadig vil være eldre enn henne etter loven. Hun har derimot en grad av sosial makt knyttet til ektemannens posisjon og knyttet til sin egen alder, som setter henne over de yngre. Slik ser vi at ekteskapet på *Utopia* gjennom rettspraksiser, er strukturert rundt det samme prinsippet som Augustins treenighet, ektemann er Gud og skaper, fru er Den hellige ånd, skapt, men ikke direkte, og barna er Sønnen, som er like, men skapt og dermed under dem begge. Når det da likevel finnes en viss form for likestilling i *Utopia*, må dette være fordi Thomas More ønsker å utvikle denne modellen videre.

Slik jeg leser det uttrykker de kompliserte familieforholdene et kjønns hierarki knyttet til alder, som ikke nødvendigvis er ute etter å likestille ektemann og kone, men som forsøker å likestille sønn og datter. Jeg mener, i min analyse av fellesmåltidet, å ha funnet at det ikke er noen prinsipiell forskjell mellom kjønnene så lenge personene er av en alder hvor de ikke kan gifte seg. Unge gifte par synes også å dele ting nokså likt, selv om vi nå ser at kvinnen er underlagt mannen. Tanken om at barna tjener sine foreldre, viser at mannen og kvinnen er likestilt ovenfor barn, og barna er likestilt ovenfor hverandre. Vi må altså se for oss en modell der Gud ikke er Far, men, som Mythra, er Forelder og at den tilsynelatende likestillingen er et forsøk på å likestille døtre og sønner, slik Thomas More gjorde med sine egne barn. Dette kommer frem i en ganske bisarr ekteskapsscene i Mores prosasatire:

I valg av ektefelle følger de alvorlig og strengt et ritual som (for oss) fremstår absurd og helt latterlig. For en kvinne, enten hun er jomfru eller enke, har en verdig og respektabel eldre kone ansvaret for å vise henne frem naken til sin frier; likeledes er det for den mannlige frieren som vises frem naken av en ærlig og edel eldre herre (CU: 188).¹⁵⁸

Denne praksisen, som virker absurd, har sitt forelegg i Platons *Lovene*: «For in view of the fellowship and intercourse of marriage, it is necessary to eliminate ignorance [...] To achieve this [...] sportive dances should be arranged for boys and girls; and at these, they should both view and be viewed [...] with bodies unclad» (Plat. Law. 771E–772 overs. Bury). En lignende

¹⁵⁸ «Porro in deligendis coniugibus ineptissimum ruitum (ut nobis visum est) adprimeque ridiculum illi serio ac severe observant. Mulierem enim, seu virgo seu vidua sit, gravis est honesta matrona proco nudam exhibet, ac probus aliquis vir vicissim nudum puellae procum sinit» (CU: 188)

beskrivelse finnes i Plutarks bok om Lykurg (Plut. Lyc. XIV), og assosiasjoner kan dras til Vespuccis beskrivelse av de nakne urinnvånerne (Vespucci, 1903: 28). Det mest interessante med dette ritualet er riktig nok begrunnelsen. Utopianerne mener at dette ikke er mer absurd enn at når en mann skal kjøpe seg en hest, vil den se hesten bar og uten sadel, for å finne ut om det er noen skader eller skavanker før han kjøper den (CU: 188). Utopianerne mener at hvis man bryr seg så mye om å kjøpe hest, burde man bry seg minst like mye om å velge seg en ektefelle, så man vet at man har tatt et fornuftig valg (ibid.).

Det har vært mange som har forsøkt å forstå denne scenen, men jeg tror det beste svaret kommer fra Katarina M. Wilson, som i «Thomas More and Theophrastus. An Idea put to Work» mener å finne, i denne scenen, et theophrastisk argument imot ekteskap, eller «misogami», som hun finner blant annet i Hieronimus *Adversus Juvinianum* (Mot Jovinianus):

Notice also, that in the case of a wife there is no careful selection; you must take her as you find her. Is she is bad tempered, or foolish, or if she has a blemish or is proud or has bad breath, whatever her fault may be -- all this we only discover after the marriage. A horse, an ass, cattle, a dog, even slaves of very small worth, clothes, cauldrons, wooden benches, goblets, and earthenware pitchers are first tried and then bought; a wife is the only thing that is not shown, for fear she may be found deficient before she is taken in marriage. (Hieronimus, *Adversus Juvianianum*, sitert i Wilson, 1980: 35).

Wilson påpeker at dette er et eksempel på misogyni, altså at det er et eksempel på et argument som i utgangspunktet brukes for å argumentere *imot* ekteskap, men her snus det på hodet: «the canonic misogynous argument *in malo* is [in More's *Utopia*] turned *in bono*; More is presenting open-eyed matrimonial selection as common Utopian practice» (Wilson, 1980: 37). Igjen ser vi at More stadig ironiserer og harselerer med sine litterære forelegg, for å fremme lattervekkende og tankevekkende praksiser hvis mål, i alle fall synes det slik for meg, er å få sine lesere til å tenke nytt rundt kjønnsroller og kjønnetenes rolle i verdens teater. «The theatrical metaphor was More's favorite», beretter Stephen Greenblatt, «and for good reason: it is the point in which the disparate and seemingly discontinuous aspects of his existence come together, touch, and resonate. For the stage as emblem of human existence combines, as it were, the competing perspectives [...]» (Greenblatt, 2005: 27). Jeg avslutter her med å si meg enig med Greenblatts tolkning, om at teateret er en passende metafor for Thomas More i det han skrev *Utopia*. Slik jeg tolker det har Thomas More forsøkt å fremme sine meninger om kvinners plass i den patriarkalske diskursen, som døtre på lik linje med Sønnen, men ettersom han har et *persona* å opprettholde, i statsmannen Thomas More, mannen som skal opp og frem, som har vunnet kardinalenes og kongens gunst, kan han ikke, slik Erasmus og Vives gjør, fremme sine

meninger i egen person. Han trenger skuespillet, masken, for å kunne fremme hva han mener. Han skjuler for å vise frem, og samtidig kunne nekte for alt, gjemmer sine sanne intensjoner bak latteren. Hvis Thomas More finner sannheten hos Platon, eller sin modifiserte tidligfeministiske tolkning av Platon, så finner han midlene til å fremme sitt syn i Lukians satirer. Rettferdiggjort ovenfor Gud, med Augustin på sin side, kan *Utopia* stå som et humanistisk manifest for inkludering og syntese. Den syntetisk-historiske filologien kan slik åpne opp for et helt nytt historisk landskap. Et teater hvor masken er kvinnens likeverd og målet er å åpne døren på gløtt for et likeverdig forhold, forent i det kristne ekteskap, men fremdeles bundet i verdslige idealer.

I dette kapitlet har jeg sett på hvordan Thomas Mores *Utopia* knytter seg opp mot Platon, Plutarks biografi av Lykurg, benediktinernes klosterordning og samtidig sosialhistorie i sin fremstilling av utopianernes likhetsideologi, deres disiplinære statsregime og kvinners arbeid. Jeg har vist, gjennom en analyse av fellesmåltidene, at disiplin og arbeid også henger sammen med fremstillingen av kvinner og at Thomas More til forskjell fra Platon og Lykurg, inkluderer kvinner på grunnlag av deres kjønnslige egenart, snarere enn å forsøke å gjøre dem til 'menn'. Jeg har også vist, gjennom møysommelig å gå igjennom beskrivelser av husstandens overhode, at den patriarkalske strukturen i *Utopia* antagelig har mer med respekten for sine eldre å gjøre enn den har med rene kjønnshierarkier å gjøre. Til slutt har jeg forsøkt å se på hvordan den patriarkalske strukturen åpner opp for en forening i ekteskapet som forsøker å likestille og blottlegge både kvinner og menn for hverandre og vise at vi er likere enn vi tror. Jeg tolker den paradoksale og skjulte stilen i *Utopia*, slik Greenblatt gjør, som en forkledning for sanne intensjoner. En form som finner sin begrunnelse hos Lukian og Augustin.

KONKLUSJON

«Immer wieder habe ich die Absicht, Geschichte zu schreiben»

– Erich Auerbach, *Literatursprache und Publikum*, 1958¹⁵⁹

Alf Prøysen har en sang om vesle Jensemenn, som strever dagen lang med å lage et sybord til sin mor, men så sager han litt der og pusser litt her, og til slutt ender det opp som 'ei spekefjøl'. Denne oppgaven, på tross av dens omfang, er også å regne som en spikkefjøl. Det har vært mange kompromisser jeg har måttet ta i forhold til oppgaven, for at den skulle kunne bli så ferdig som mulig innen normert tid, og da er det naturligvis også aspekter man ville ønsket å ta inn som rett og slett ikke får plass. Et aspekt ved *Utopia*, som kan knyttes til kvinnefremstillingen, som jeg ikke har fått tatt for meg tilstrekkelig i denne oppgaven er miljømotivene. I kapittel 1.2.1 skisserer jeg opp mulighetene for at kvinneperspektivet og den kolonialistiske diskursen som dannes i *Utopia*, ville vært et interessant studieobjekt å gå videre med, men dette oppdaget jeg sent i prosessen og har derfor kun tent fakkelen slik at noen andre kan bære den videre. Miljømotivet gjør seg også gjeldende i Thomas Mores rehabilitering av jordbruket og praktisk arbeid, som jeg har knyttet opp mot kvinnefremstillingen i kapittel 3.1.3. Forholdet til dyr, og omtanken utopianerne viser for både dyr og natur, kan knyttes opp mot kvinnefremstillingen gjennom det Janel Mueller har kalt «a significantly feminized, normative figure of Nature who initiates, energizes, and rules human life as the Utopians conceive it» (Mueller, 1994: 111). Her er det mye å ta tak i og et interessant felt, som jeg dessverre ikke hadde mulighet til å ta for meg i denne masteroppgaven.

Selv om mine sybordsambisjoner om å gjøre kvinnefremstillingen til en nøkkel for en total forståelse av Thoams Mores *Utopia* viste seg å være nokså fånytt, sier jeg meg fornøyd med den spikkefjølen det er blitt. Prosessen har vært en dannelsesreise uten like, og det har vært gøy å bygge seg opp kompetanse på et felt med veldig lite nedslag i norsk litteraturvitenskap. Det har definitivt sin egen nytteverdi.

Min inngang til å forstå kvinnefremstillingen i *Utopia* i denne masteroppgaven har primært vært historisk. I sitt opposisjonsinnlegg til Peter Rokseths doktorgradsavhandling *Den franske tragedie* (1928), skisserer Francis Bull opp fire litteraturhistoriske metoder som kan gi «forståelsen av dikterverkets estetiske verdi og originalitet» (1929: 100). Disse metodene er 1) sammenstille verket med dets litterære kilde og utgangspunkt, 2) sammenligning med samtidig idédiktning av lignende art, 3) betrakte hvordan virkelighetsinntrykk er blitt omsatt i poetisk

¹⁵⁹ Auerbach, 1958: 20

form og 4) studere hvordan dikterens opprinnelige planer og intensjoner står i forhold til det endelige resultat (Bull, 1929: 100). Etersom jeg i denne oppgaven benytter meg av en syntetisk-historisk metode, etter modell av Erich Auerbach, har jeg i min metodiske tilnærming til Thomas Mores *Utopia* benyttet meg av alle disse fire grepene på ulike måter.

Jeg har dog begrenset meg til de aspektene ved Thomas Mores liv, historiske periode, stil og litterære forelegg, som kan utvide vår forståelse av kvinnefremstillingen i Thomas Mores *Utopia*. Dette har jeg gjort gjennom tre omfattende kapitler. I det første kapitlet, som hovedsakelig er en redegjørende fortolkning av *Utopia*, har jeg sett på hvordan de historiske forholdene og diskusjonene som preget More og hans samtid i perioden rundt komposisjonen av *Utopia*, ca. 1515–1518, har bidratt til å forme kvinnefremstillingen i verket. Kapitlet er delt inn i tre underkapitler, hvorav det første tar for seg greskundervisning som en ‘ny lære’, kristenhumanismens demokratiske idealer og sosiale aktivisme, og hvordan dette legger grunnen for nye tanker om mennesket og nye måter å benytte antikkens sjangre på. I det andre underkapitlet har jeg tatt for meg Vespuccis beskrivelse av ‘den nye verden’, og sett på hvordan dette åpner for å tenke kritisk om Europas statsstyre og nye måter å tenke verdssystemer på. Samtidig redegjør jeg for at de utopianske kvinnene kan leses som en slags *Vespucius in negativo*, da de skiller seg betraktelig fra beskrivelsene av kvinnene i den nye verden som Vespucci beretter om i sitt brev til Lorenzo Pietro di Medici i *Mundus Novus* (1505). I det tredje underkapitlet redegjør jeg for Mores engasjement for kvinners utdanning, og hvordan dette kan ha vært med på å påvirke tilgjengeligheten av humanistisk utdanning for kvinner på Utopia. Jeg sammenligner også Thomas Mores tanker om kvinners utdanning med andre av hans samtidige, som Erasmus og Juan Luis Vives, og viser at More på visse steder i sitt kvinnesyn går lenger i å forsvare kvinners rett til utdanning enn det disse gjør.

I mitt andre kapittel tar jeg opp tråden fra det foregående, særlig vedrørende kvinners utdanning, og tar for meg Mores litterære forelegg og hvordan kvinners utdanning og samfunnsposisjon er beskrevet på øyen Utopia. I det første underkapitlet analyserer jeg Thomas Mores brev til William Gonell, hvor han skisserer opp sin pedagogiske filosofi, og viser hvordan Mores tanker om utdanning ser ut til å være inspirert av Platons *Staten* og Augustins tolkning av kvinnen som mannens åndelige hjelper i sin forsvareksege av første mosebok, *De Genesi contra Machichaeos (Om Første Mosebok, i opposisjon til manikeene)*. Jeg utvikler dette resonnementet videre og ser på hvordan den satiriske formen, inspirert av Lukians *serio-ludere* i renessansetermer kan forstås som et forsøk på å gjøre Platon til en oppskrift for litteratur, slik Aristoteles ble benyttet i samme litteraturhistoriske epoke, og knytter dette til kvinners utdanning. I andre underkapittel viser jeg hvordan utdanning foregår

på Utopia innenfor en rekke ulike områder, som også kan knyttes til Platons *Staten*, blant annet kombinasjonen av militærtrening og filosofisk oppøving i ‘de frie kunster’. Jeg viser hvordan det foregår en veksling mellom lærdom, dydslære og mer praktiske tilnærminger, nærmere det vi i dag kjenner som yrkesfag, slik som oppøving i et håndverk og praktisk og teoretisk landbruk. Tidligere har særlig den vidløftige og åndelige utdannelsen blitt løftet frem, mens den praktiske er blitt neglisjert – dette forsøker jeg å få bukt med, da kvinners likeverd i den praktiske utdanningen understreker at de ikke blir sett på som mindreverdige på tross av at de anses som fysisk svakere enn menn. Dette er et punkt hvor kvinnefremstillingen i *Utopia* skiller seg betydelig fra sitt litterære forelegg i *Staten*. Jeg viderefører også innsikten fra kapittel 1.1.3 i en analyse av kvinners, tilsynelatende, muligheter for sosial mobilitet i det utopianske samfunnet, hvor kvinner kan bli en del av den lærde klassen som alle embetsstillinger velges utfra. Særlig understrekes det at kvinner kan bli prester, som var veldig progressivt.

I mitt tredje kapittel, som i likhet med kapittel 2 er et tydeligere analysekapittel, tar jeg for meg hvordan kvinner fremstilles i *Utopia* med hensyn til kjønnsrollefordelingen av arbeid og familiestrukturen. Jeg argumenterer her for at Thomas More i sin *Utopia* jobber med å utvide patriarkalske strukturer slik at de inkluderer kvinner på lik linje med menn, og dermed åpner opp for den tidligfeminismen som preger den lærde diskusjonen fra midten av 1500-tallet og videre utover århundrene. Thomas Mores *Utopia*, argumenter jeg, er sterkt preget av reformene til den spartanske reformisten Lykurg, slik det berettes om ham hos Plutark, og det tidlig-kristne klostervesenet. Det Thomas More gjør med klostervesenet er interessant, fordi han inkorporerer samkjønnet eksistens i denne monokjønnede ordningen, dermed gjør han plass for nye måter å tenke disiplin på i forhold til familiestrukturen. Han tilpasser samfunnet til kvinners kjønnede behov og tilrettelegger for familieliv, graviditet og barnepass, slik at kvinner har mulighet til å delta i samfunnslivet på lik linje med menn. Mores rehabilitering av arbeid faller inn under denne praksisen, og de reformene han beskriver i *Utopias* beretning om jordbruket på øyen, samt håndverket, er reaksjonært i forhold til en utvikling i arbeidslivet som særlig rammet kvinner. Det å sammenstille *Utopia* opp mot nyere sosialhistoriske undersøkelser av kvinner, viser seg således å være svært fruktbart for å forstå ulike aspekter av kvinnefremstillingen og samfunnet som helhet. I det andre underkapittelet argumenter jeg for at den tilsynelatende patriarkalske strukturen i *Utopia* er langt fra utvetydig. Hvis man tar verket på alvor, kan det virke som at aldershierarkier står langt sterkere enn kjønnshierarkier, og at det ikke nødvendigvis er en tydelig kjønnet patriarkalsk struktur. Det er likevel en patriarkalsk struktur i verket, som er blitt påpekt av størrelser som J. H. Hexter & Stephen Greenblatt, så vel som Janel Mueller og Mari Anne Woll. Jeg tar disse lesningene på alvor, men mener å finne at den

tydeligste formen for patriarkalske strukturer i verket kan begrunnes med et forelegg i Augustins utvidelse av treenigheten hvor Sønn er sønn, selv om Gud er far og Den hellige ånd er mor. I *Utopia* tar Thomas More dette et steg videre og sidestiller sønn og datter, men beholder far som den store autoriteten, hvilket fremkommer i beskrivelsen av prestene og fyrsten. Denne omkalfatringen av patriarkalske strukturer får More uttrykt gjennom bruken av paradokser som argumentasjonsmetode. Slik gir han en skjult kritikk av sin tids kvinnesyn, som han lett kan nekte for dersom den ikke skulle vinne gjennomslag. På denne måten opprettholder han egen maktposisjon i samfunnet og offentligheten, slik Greenblatt argumenterer for, mens han lett tar kvinnene i forsvar på hjemmebane.

Det alle disse lesningene til slutt bunner i, er en forståelse av kvinnefremstillingen i Thomas Mores verk som en helintegrert del av beretningen. Kvinnene spiller en stor rolle i den historiske utviklingen som danner Thomas Mores mimetiske utgangspunkt, de fremkommer også som sentrale i de litterære foreleggene som More benytter seg av, og de synes å være til stede i hans intensjoner om å gi kvinner plass i samfunnet. Innenfor litteraturfeltet, og særlig det lille litteraturfeltet som vi har her til lands, har den historiske litteraturforskning tapt terreng for mer 'moderne' estetisk-filosofiske og teoretiske innfallsvinkler. Det å benytte seg av Erich Auerbachs syntetisk-historiske filologiske metode, hvor hensikten alltid har vært å skrive historie, har dermed ikke vært et selvsagt valg. Det synes meg likevel å være en naturlig og sentral metodisk tilnærming til Thomas Mores *Utopia* for å kunne få et bedre grep om kvinnefremstillingen og hvordan denne faktisk fremstilles, snarere enn å bruke ferdig utviklede teoretiske forklaringsmodeller som en tvangstrøye på verket. For meg har det i alle fall båret frukter, og jeg opplever at det har avledet noen spennende og originale betraktninger som kan danne utgangspunktet for videre forskning. En mulig fortsettelse av dette prosjektet, nærmere vårt eget land og vår egen tid, kunne vært å sammenligne kvinnefremstillingen i Ludvig Holbergs nylatinske prosaverk *Nicolai Klimii iter subterraneum*, der de underjordiske også ser ut til å ha en tilsynelatende likestilling mellom kjønnene, og kvinnefremstillingen i Thomas Mores *Utopia*. Kanskje ville dette vist at det der finnes mer enn bare overfladiske paralleller. Jeg har i alle fall, som jeg så vidt er inne på i kapittel 1.1.3, blitt stadig mer bevisst på at det finnes åpenbare fellestrekk mellom disse to forfatterskapene, som så vidt meg bekjent enda ikke har blitt behandlet.

En annen mulig inngang til videre forskning vil være å se hvilken effekt Lutheranernes fremvekst hadde på Mores kvinnefremstilling i brev og verker. Judith P. Jones og Sheridan S. Seibel danner her et godt utgangspunkt for en slik undersøkelse, men har dessverre ikke tatt høyde for de historiske beveggrunnene som har formet Thomas Mores kvinnesyn, og derfor

gjenstår en slik større undersøkelse av de tilsynelatende «paradoksale» fremstillingene av kvinner som ser ut til å forekomme gjennom Thomas Mores forfatterskap. Jeg postulerer her at William Tyndale hadde større innvirkning på Mores litterære produksjon enn det som tidligere er undersøkt. Jeg har dessverre ikke hatt mulighet til å ta for meg en slik oppgave, av et så stort omfang, i denne oppgaven. Derfor vil denne påstanden fortsette å stå som et postulat frem til noen tar opp tråden og bestemmer seg for å nøste i den. Slike syntetisk-historiske filologiske undersøkelser, som jeg har benyttet meg av her, synes produktive da de både gir en estetisk-historisk inngang til verket og på gjensidig vis også hjelper med å gi en generell inngang til et større historisk landskap. Her har jeg vist, gjennom å se på kvinnen hos More, at kvinner i løpet av renessansen fikk en større og mer opphøyd posisjon enn den de hadde hatt de 1000 årene mellom Thomas More og de tidlige kristne i senantikken. Det var likevel, som jeg kommenterer på i kapittel 3.2.2, ikke slik at kvinnens stilling var endret av disse diskusjonene, men det satte i gang en samtale hos makthaverne, som nok var med på å skifte terrenget. Thomas More, som en oppad stormende jurist og statsmann, hadde gode grunner til ikke å fremme kvinners likeverd i sine offentlige skrifter helt og fullt i egen person. Den paradoksale retorikken i *Utopia* muliggjorde likevel at han kunne gjøre begge deler.

Ved å se på kvinnefremstillingen i Thomas Mores *Utopia* har jeg dermed kunnet bidra til å åpne døren til en forståelse av verket enda litt mer på gløtt. Forhåpentligvis kan dette frøet bære med seg fremtidige frukter. Jeg håper i alle fall at jeg ikke har etterlatt noen tvil om at kvinnefremstillingen i Thomas Mores *Utopia* er og blir en sentral del av verket, selv om det kanskje ikke er det mest påfallende aspektet ved Mores fantastiske øy.

LITTERATUR

VERKER AV THOMAS MORE

- More, Thomas. 1947. *The Correspondence of St. Thomas More*, utgitt av Elizabeth Frances Rogers. Princeton: Princeton UP
- . 1973. *The Confutation of Tyndale's Answer*, bd. 8, I–III i *The Complete Works of St. Thomas More*, redigert og utgitt av Louis A. Schuster, Richard C. Marius, James P. Lusardi & Richard J. Schoeck. New Haven, CT: Yale UP
- . [1965] 1974. *Utopia*, bd. 4 i *The Complete Works of St. Thomas More*, redigert og utgitt av Edward Surts & J. H. Hexter. New Haven, CT: Yale UP
- . 1974. *Translations of Lucian*, bd. 3, I i *The Complete Works of St. Thomas More*, redigert og utgitt av Craig R. Thompson. New Haven, CT: Yale UP
- . 1981. *A Dialogue Concerning Heresies*, bd. 6, I i *The Complete Works of St. Thomas More*, redigert og utgitt av Thomas M. C. Lawler, Germain Marc'Hadour & Richard C. Marius. New Haven, CT: Yale UP
- . 1984. *Latin Poems*, bd. 3, II i *The Complete Works of St. Thomas More*, redigert og utgitt av Clarence H. Miller, Leicester Bradner, Charles A. Lynch & Revilo P. Oliver. New Haven, CT: Yale UP.
- . [1995] 2006. *Utopia. Latin Text & English Translation*, utgitt av George M. Logan, Robert M. Adams & Clarence H. Miller. Cambridge: Cambridge UP

PRIMÆRLITTERATUR AV ANDRE FORFATTERE

- [Aristoteles] Aristotle. 1932. *Politics*, utgitt av Jeffrey Henderson og oversatt av H. Rackham. LCL 264. Cambridge, MA: Harvard UP
- Augustin. 1965. «Lying», oversatt av Mary Sarah Muldowney, bd. 14 i *The Fathers of the Church. A New Translation*. Washington, D. C.: The Catholic U of America P, s. 53–112
- . 1968. *The City of God Against the Pagans*, utgitt og oversatt av David S. Weisen. LCL 413. Cambridge, MA: Harvard UP
- . 1991. *On Genesis. Two Book son Genesis Against the Manichees and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, bd. 84 i *The Fathers of the Church. A New Translation*, oversatt av Roland J. Teske. Washington, D. C.: The Catholic U of America P.
- . 1990. *The Trinity*, bd. 45 i *The Fathers of the Church. A New Translation*, oversatt av Stephen McKenna. Washington, D. C.: The Catholic U of America P.
- Benedictus. 2011. *The Rule of Saint Benedict*, i serien *Dumbarton Oaks Medieval Library*, utgitt og

- oversatt av Bruce L. Venarde. Cambridge: Harvard UP
- Croke, Richard. [1520] 2022. «Why Tudor Cambridge Needs Greek» i *An Anthology of Neo-Latin Literature in British Universities*, utgitt av Gesine Manuwald & Lucy R. Nicholas. London: Bloomsbury Academica, s. 64–87
- Erasmus. 1971. [ASD, I.2] *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis primi, tomus secundus*, utgitt av J.C. Margolin & P. Mesnard. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
URI: <http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/34820>
- . 1972. [ASD, I.3] *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis primi, tomus tertius*, utgitt av R. Hoven, F. Bierlair & L. E. Halkin. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
URI: <http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/34819>
- . 2008. [ASD, V.6] *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis quinti, tomus sextus*, utgitt av A. G. Weiler & Maria Cytowska. Amsterdam: Elsevier. DOI: [10.26530/OAPEN_357499](https://doi.org/10.26530/OAPEN_357499)
- . 1910 [MCMX]. *Erasmi Epistolae 1514–1517*, bd. II i *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, redigert og utgitt av P. S. Allen. Oxford [Oxonii]: Clarendon P [Typographeo Clarendoniano]
- . 1922 [MCMXXII]. *Erasmi Epistolae 1519–1521*, bd. IV i *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, redigert og utgitt av P. S. Allen & H. M. Allen. Oxford [Oxonii]: Clarendon P [Typographeo Clarendoniano]
- . 1941 [MCMXLI]. *Erasmi Epistolae 1532–1534*, bd. X i *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, utgitt av P. S. Allen og redigert av H. M. Allen & H. W. Garrod. Oxford [Oxonii]: Clarendon P [Typographeo Clarendoniano]
- Homer. 1922 [MCMXXII]. «Første sang. Gudenes forsamling. Atene formaner Telemakos» i *Odyseen*, oversatt av Peter Østbye. København: Gyldendal, s. 1–12
- LHS [Ludvig Holbergs Skrifter] 2.12, <http://holbergsskrifter.no>, s.v. *Erasmus Montanus* (1731)
- Macrobius. 2011. *Saturnalia. Books 1–2*, utgitt og oversatt av Robert A. Kaster. LCL 510. Cambridge, MA: Harvard UP
- [Platon] Plato. 1924. *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*, utgitt og oversatt av W. R. M. Lamb. LCL 165. Cambridge, MA: Harvard UP
- . 1926. *Laws. Books I–VI*, utgitt og oversatt av R. G. Bury. LCL 187. Cambridge, MA: Harvard UP
- . 2013. *Republic. Books 1–5*, utgitt og oversatt av Chris Emlyn-Jones & William Preddy. LCL 237. Cambridge, MA: Harvard UP
- . 2013. *Republic. Books 6–10*, utgitt og oversatt av Chris Emlyn-Jones & William Preddy. LCL 276. Cambridge, MA: Harvard UP

- [Plutark] Plutarch. 1914. «Lycurgus» i *Lives. Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola*, utgitt og oversatt av Bernadotte Perrin. LCL 46. Cambridge, MA: Harvard UP, s. 203–304
- Roper, Margaret More. 1971. «A Devout Treatise Upon the Pater Noster ... by Desiderius Erasmus. Translated by Margaret More Roper» i *Erasmus of Rotterdam. A Quincentennial Symposium*, red. Richard L. DeMolen, New York, NY: Twayne Publisher, s. 97–124
- Shakespeare, William. 2000. *Hamlet* i *The Arden Edition of the Works of William Shakespeare*, utgitt av Harold Jenkins. London: Methuen
- [Thomas Aquinas] Thomas von Aquin. 1996 [org. 1259–1265]. *Summe gegen die Heiden*, bd. 3, del 2, utgitt og oversatt av Karl Allgaier, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Thomas Aquinas. 1988. «The Summa of Theology (*Summa Theologiae*, 1266-1273)» i *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, redigert og oversatt av Paul E. Sigmund. New York, NY: Norton & Company, s. 30–82
- Vespucci, Amerigo. 1903. *Mondus Novus. Ein Bericht Amerigo Vespuccis an Lorenzo di Medici über seine Reise nach Brasilien in den Jahren 1501/02 nach einen Exemplare der zu Rostock von Hermann Barckhusen gedruckten Folioausgabe, im besitze der Stadtbibliothek zu Frankfurt a[m] M[ain]*, in *Faksimile*, redigert og med innledning av Emil Sarnow og Kurt Trübenbach. Strassburg: Heitz & Mündel.
- Vives, Juan Luis. [1524] 2000. *The Education of a Christian Woman: A Sixteenth-Century Manual*, overs. Charles Fantazzi. Chicago: U of Chicago P

SEKUNDÆR LITTERATUR, METODE OG HISTORISKE KILDER

- Auerbach, Erich. 1946. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: Francke Verlag
- . 1958. «Über Absicht und Methode» i *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern: Francke Verlag, s. 9–24
- Ackroyd, Peter, 1998, *The Life of Thomas More*, London: Random House
- Baker-Smith, Dominic. 1994. «Uses of Plato by Erasmus and More» i *Platonism and the English Imagination*, redigert av Anna Baldwin & Sarah Hutton. Cambridge: Cambridge UP, s. 86–99
- . 2007. «Who Went to Thomas More's Lectures on St Augustine's *De Civitate Dei*» i *CHRC 87/2*, s. 145–60. DOI: [10.1163/187124207X189721](https://doi.org/10.1163/187124207X189721)
- Benson, Pamela J. 1992. «The New Ideal in England: Thomas More, Juan Luis Vives, and Richard Hyrde» i *The Invention of the Renaissance Woman. The Challenge of Female Independence in the Literature and Thought of Italy and England*. University Park, PA: The Pennsylvania State UP, s. 157–181

- Benson, Pamela J. 2008. «Introductory Note», i *Texts from the Querelle, 1521–1615*, bd. 1 i *The Early Modern Englishwoman. A Facsimile Library of Essential Works, Series III. Essential Works for the Study of Early Modern Women, Part 2*, serieredaktører Betty S. Travisky & Anne Lake Prescott, Aldershot: Ashgate.
- Betti, Emilo. 1972. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (2. utgave). Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck)
- Blanchard, W. Scott. 2007. «Renaissance Prose Satire. Italy and England» i *A Companion to Satire. Ancient and Modern*, redigert av Ruben Quintero. Malden, MA: Blackwell P, s. 118–136
- Bowen, Barbara C. 1988. *One Hundred Renaissance Jokes. An Anthology*. Birmingham, AL: Summa Publications
- Bull, Francis. 1929. «Litteraturforskningens-prinsipper av et opposisjonsinnlegg ved doktordisputasen angående Peter Rokseths avhandling ‘Den franske tragedie I’» i *Edda. Nordisk tidsskrift for litteraturforskning*, bd. 29 (1), redigert av Francis Bull. Oslo: Aschehoug
- Burke, Peter, [1978] 2009, *Popular culture in early modern Europe* (3. utg.), Surrey: Ashgate
- Burton, Nina. [2016] 2020. *Gutenberg galaxens nova. En essäberättelse om Erasmus av Rotterdam, humanismen och 1500-tallets medierevolution samt om Albrecht Dürer, Hans Holbein d.y., Paracelsus, Martin Luther, Thomas More, Michel de Montaigne, diverse pedagoger, anatomer, encyklopedier, påvar och rebeller*. Stockholm: Månocket Fakta
- Cave, Terence. 2008. «Introduction» i *Thomas More’s Utopia in Early Modern Europe. Paratexts & Contexts*, redigert av Terence Cave. Manchester: Manchester UP, s. 3–11
- Cousins, A. D. 2004 «Humanism, Female Education, and Myth: Erasmus, Vives, and More's ‘To Candidus’» *Journal of the History of Ideas*, bd. 65 (2), s. 213-230: [DOI:10.1353/jhi.2004.0026](https://doi.org/10.1353/jhi.2004.0026)
- . 2010. *Pleasure and Gender in the Writings of Thomas More. Pursuing the Common Weal*. Pittsburgh, Penn: Duquesne UP
- Chambers, R. W. [1935] 1969. *Thomas More*. London: Penguin Books
- Charlton, Kenneth. 2007. *Education in Renaissance England*. London: Routledge
- Genette, Gerard. [1987] 1997. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, overs. Jane E. Lewin, Cambridge: Cambridge UP
- Gilmore, Myron P. 1962. *The World of Humanism 1453-1517. The Rise of Modern Europe*. New York, NY: Harper Tourn Books
- Guy, John. 2009. *A Daughter’s Love*. London: Harper Perennial
- Harfsfield, Nicholas. [ca. 1557] 1932. *The Lyfe and Death of Sr Thomas Moore, Knight, Sometymes Lord high Chancellor of England Written in the Tyme of Queene Marie*, i EETS, nr. 186, utgitt av Elsie Vaughan Hitchcock & R. W. Chambers. London: Oxford UP.
- Hexter, J. H. [1952] 1976. *More’s Utopia. The Biography of an Idea*. Westport: Greenwood
- . 1961. «Thomas More: On the Margins of Modernity» i *The Journal of British Studies*, bd. 1 (1), s. 20-37.

- Jiménez, Almudena M. 2021. «On Utopus' uterus: The colonisation of the body and the birth of patriarchal utopia in Thomas More's *Utopia*». *Coolabah*, nr. 31, s. 48–66
- Jones, Judith P. & Seibel, Sherianne S. 1978. «Thomas More's Feminism: To Reform or Reform». *Quincentennial Essays on St. Thomas More*, s. 67–77:
STABIL LENKE: <https://www.jstor.org/stable/4048427>
- Jordheim, Helge. 2001. *Lesningens vitenskap. Utkast til en ny filologi*. Oslo: Universitetsforlaget
- Knapp, Jeffrey. 1992. «An Empire Nowhere» i *An Empire Nowhere. England, America, and Literature from Utopia to The Tempest*. Berkley, CA: U of California P, s. 18–61.
- Kvalsvik, Bjørn. 1990. «Hermeneutikk og teksstolkning» i *Den filologiske vitenskap*, redigert av Odd Einar Haugen & Einar Thomassen. Oslo: Solum forlag, 65–127
- Laurence, Anne. [1994] 1996. *Women in England 1500–1760. A Social History*. London: Weidenfeld & Nicolson
- Lewis, C. S. 1954. «New Learning and New Ignorance», i *English Literature in the Sixteenth Century excluding Drama*. Oxford: Clarendon P, s. 1–58
- . 1977. «Thomas More» i *Essential Articles. Thomas More*, redigert og utgitt av R. S. Sylvester & G. P. Marc'hadour. Hamden, CT: Archon Books, s. 388–401
- Lindström, Dag, Rosemarie Fiebranz, Jonas Lindström, Jan Mispelaere & Göran Rydén. 2017. «Working Together» i *Making a Living, Making a Difference. Gender and Work in Early Modern European Society*, redigert av Maria Ågren. Oxford: Oxford UP, s. 57–79
- Lloyd, Genevieve. 1993. «The Divided Soul: manliness and effeminacy» i *The Man of Reason. 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. Minneapolis, MN: U of Minnesota P, s. 19–38
- Lochman, Daniel. T. 2018. «'[T]he fault of the man and not the poet': Sidney's Troubled Double Vision of Thomas More's *Utopia*» i *Renaissance and Reformation*, 41(3), s. 93ff:
STABIL LENKE: <https://link.gale.com/apps/doc/A629149367/xid=bac2a086>
- Logan, George M. 1983. *The Meaning of More's Utopia*. Princeton, New Jersey: Princeton.
- Luzzi, Joseph. 2008. «Dante and Autobiography in the Age of Voltaire» i *Romantic Europe and the Ghost of Italy*. New Haven, CT: Yale UP, s. 104–125
- McCutcheon, Elizabeth. 1983. *My dear Peter. The Ars Poetica and Hermeneutics of Thomas More's Utopia*. Angers: Moreanum
- . 2011. «More's rhetoric» i *The Cambridge Companion to Thomas More*, redigert av George M. Logan. Cambridge: Cambridge UP.
- . 2015a. «Margaret More Roper's Translation of Erasmus' *Precatio Dominica*», *Moreana* (Angers), bd. 52 (3-4), s. 237–248
- . 2015b. «The Education of Thomas More's Daughters: Concepts and Praxis», *Moreana* (Angers), bd. 52 (3-4). s. 249–68
- . 2015c. «Margaret More Roper. The Learned Woman of Tudor England», *Moreana* (Angers), bd. 52 (3-4), s. 269–97

- Meiner, Carsten & Frederik Tygstrup. 2017. «Fra normativ til historisk topos-forskning» i *K&K – Kultur og klasse*, 45 (123), s. 37–54
- Morris, William. [1893] 2004. «Foreword to UTOPIA by Sir Thomas More» i *News from Nowhere and Other Writings*, utgitt av Clive Wilmer. London: Penguin Books, s. 371–375
- Møller, Martin. 2001. «Verden i et sandskorn. Curtius, Auerbach, litteraturhistorien og litteraturvidenskapen» i *K&K – Kultur og klasse*, 29 (92), s. 29–70
- Relihan, Joel. 2017. «Prose Satire» i *A Guide to Neo-Latin Literature*, redigert av Victoria Moul. Cambridge: Cambridge UP, s. 340–57
- Rokseth, Peter. 1928. «Den franske tragedieforms opprinnelse» i *Den franske tragedie*, bd. 1. Oslo: H. Aschehoug & Co, s. 27–67.
- Roper, William. 1935. *The Lyfe of Sir Thomas Moore, knyghte*, i EETS, nr. 197, utgitt av Elsie Vaughan Hitchcock. London: Oxford UP
- Schlegel, August W. 1884. *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst, Erster Teil. Die Kunstlehre*. Heilbronn: Verlag von Gebr Henninger
- Schneider, Elisabeth. 1955. *Das Bild der Frau im Werk des Erasmus von Rotterdam. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel*. Basel: Verlag von Helbing & Lichtenhahn
- Schoeck, R. J. 1977. «More, Plutarch, and King Agis: Spartan History and the Meaning of *Utopia*» i *Essential Articles. Thomas More*, redigert og utgitt av R. S. Sylvester & G. P. Marc'hadour. Hamden, CT: Archon Books, s. 275–80
- Skinner, Quentin. [1987] 1990. «Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism» i *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, redigert av Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge UP
- Smith, Hilda L. 1996. «Humanist education and the Renaissance concept of woman» i *Women and Literature in Britain, 1500–1700*, Helen Wilcox (red.). Cambridge: Cambridge UP, s. 9–29
- Surtz, Edward. 1957. *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in More's Utopia*. Cambridge, MA: Harvard UP
- Treggiari, Susan. 1991. *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: Clarendon P
- Weisner-Hanks, Merry E. 2019. *Women and Gender in Early Modern Europe* (4. utg). Cambridge: Cambridge UP
- Wilson, Katharina M. 1980. «Thomas More and Theophrastus. An Idea put to Work» i *Moreana* (67/10), s. 35–38
STABIL LENKE: <https://www.proquest.com/scholarly-journals/thomas-more-theophrastus-idea-put-work/docview/1355511517/se-2>.
- White, Thomas I. 1982. «Pride and the Public Good: Thomas More's Use of Plato in *Utopia*» i *Journal of the History of Philosophy*, bd. 20 (4), s. 329–59: DOI:10.1353/hph.1982.0055

- Woodbridge, Linda. 1984. «The Early Tudor Controversy» i *Women and the English Renaissance. Literature and the Nature of Womankind, 1540–1620*. Chicago, IL: U of Illinois P, s. 18–48
- Woll, Mari Anne. 1981. «Om kvindens placering i Thomas Mores ‘Utopia’» i *Kvindestudier 5. Utopi og subkultur*, red. Nynne Koch. København: Delta, s. 32–71.
- Wynne-Davis, Mary. 2007. «‘Though a temporall man, yet your very spiritual father’. The Roper/ Basset Line and the Lives of Thomas More» i *Women Writers and Familial Discourse in the English Renaissance. Relative Values*. Basingstone: Palgrave MacMillan, s. 12–26
- Ågren, Maria. 2017. «Introduction» i *Making a Living, Making a Difference. Gender and Work in Early Modern European Society*, redigert av Maria Ågren. Oxford: Oxford UP, s. 1–23